C. G. JUNG

Tipuri psihologice

HUMANITAS

CARL GUSTAV JUNG (1875-1961), psiholog şi psihiatru elveţian. Născut la Keßwil (cantonul Thurgau), a făcut studii de medicină generală şi psihiatrie la Basel, a fost profesor la Facultatea de Medicină din Zürich şi medic-şef la clinica psihiatrică universitară Burghölzli. S-a consacrat însă precumpănitor psihoterapiei clinice şi, concomitent, cercetării experimentale şi teoretice. În 1904 întemeiază la Zürich un laborator de psihopatologie experimentală, valorificînd observaţii personale şi descoperiri în domeniul asociaţiilor verbale normale şi patologice, al demenţei precoce şi al complexelor. Între 1907 şi 1912 colaborează intens cu Freud, atras în special de cercetările acestuia legate de isterie şi de vise. Ruptura cu Freud, provocată mai cu seamă de rigiditatea concepţiei acestuia, înseamnă pentru Jung angajarea fermă pe un drum propriu. Ea îl va duce la elaborarea unui sistem autonom de gîndire, axat pe reintroducerea *spiritului* ca dimensiune fundamentală a fiinţei şi pe un ansamblu de concepte noi, deduse în temeiul unei îndelungate şi vaste experienţe clinice. *Inconştient colectiv, arhetip, individuaţie, anima, animus, umbră, persona* etc. au lărgit cîmpul cunoaşterii şi au revoluţionat disciplina, orientînd-o către o înţelegere infinit mai nuanţată şi mai aproape de totalitate a psihicului uman. Între 1921 şi 1938 întreprinde călătorii de studii în Africa de nord, în lumea arabă, la indienii pueblo din Arizona, în Kenya, Uganda şi India. În 1935 este ales preşedinte al proaspăt întemeiatei „Societăţi elveţiene pentru psihologie şi domeniile conexe". În 1944 i se creează la Basel o catedră de „psihologie medicală". În 1948 se înfiinţează la Zürich Institutul C. G. Jung, iar în 1958, inspirată de cercetările sale, „Societatea internaţională de psihologie analitică". Ultimii ani de viaţă şi-i petrece la Bollingen, lîngă Zürich, locuind în faimosul turn, unde îşi redactează şi parţial îşi dictează memoriile.

Opera sa imensă va rămîne un monument al secolului prin influenţa exercitată. Din ea se cuvin menţionate cel puţin: *Über die Psychologie der Dementia praecox* (1907), *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), *Psychologische Typen* (1921), *Psychologie und Erziehung* (1926), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (1928), *Psychologie und Religion* (1940), *Über die Psychologie des Unbewußten* (1943), *Psychologie und Alchemie* (1944), *Die Psychologie der Übertragung* (1946), *Symbolik des Geistes* (1948), *Antwort auf Hiob* (1952), *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952), *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (1954), *Gegenwart und Zukunft* (1957), *Ein moderner Mythus* (1957). La cîteva luni după moartea lui îi apar memoriile, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, consemnate şi editate de Aniela Jaffé.

C. G. JUNG

TIPURI PSIHOLOGICE

Traducere din germană de
VIORICA NIŞCOV

HUMANITAS

Editura Humanitas folosește calculatoare

ZENITH DATA SYSTEMS

oferite de

Bull

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

C. G. JUNG
PSYCHOLOGISCHE TYPEN
Walter-Verlag
Olten und Freiburg im Breisgau
Ediția a noua, revizuită

© Walter-Verlag AG, Olten, 1971
© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0662-1

Platon și Aristotel! Ei nu sînt doar cele două sisteme, ci și tipurile a două naturi umane diferite ce se opun, mai mult sau mai puțin vrăjmaș, sub toate hainele, din timpuri imemoriale. Tot lungul Evului Mediu, mai cu seamă, și pînă astăzi, ele s-au luptat astfel, iar această luptă este principalul conținut al istoriei Bisericii creștine. Se vorbește mereu de Platon și de Aristotel, chiar dacă sub alte nume. Naturile exaltate, mistice, platonice dezvăluie din abisurile sufletelor lor ideile creștine și simbolurile corespunzătoare. Naturile practice, ordonatoare, aristotelice construiesc din aceste idei și simboluri un sistem solid, o dogmatică și un cult. Biserica îmbrățișează în cele din urmă ambele naturi, din care unii se ascund de cele mai multe ori în rîndul clerului, iar ceilalți în viața monahală, continuînd să se războiască însă neîntrerupt.

H. Heine, *Deutschland*, I.

1. În cursul practicii medicale cu bolnavii de nervi m-a izbit încă de mult faptul că, pe lîngă numeroase diferențe individuale de psihologie umană, există și *deosebiri tipice*, și anume m-au izbit mai întîi *două tipuri*, pe care le-am numit tipul *introvertit* și, respectiv, *extravertit*.

2. Examinînd cursul vieții oamenilor, observăm că destinele unora sînt mai degrabă determinate de obiectele intereselor lor, în vreme ce ale altora, mai degrabă de ființa lor lăuntrică, de subiectul lor. Și deoarece noi toți înclinăm fie într-o parte, fie în alta, ne simțim, firește, îndemnați să înțelegem de fiecare dată totul în sensul propriului nostru tip.

3. Amintesc această imprejurare încă de aici, pentru a preîntîmpina posibile neînțelegeri. Firește că ea îngreunează considerabil încercarea de a înfăptui o descriere generală a tipurilor,

produsul unei idilic-netulburate activităţi în cabinetul de studiu. Mă îndoiesc însă că atare ignoranţă califică în vederea unui exerciţiu critic competent.

Septembrie 1937

C.G. JUNG

PREFAŢĂ

Această carte este rodul unei munci de aproape douăzeci de ani în domeniul psihologiei practice. Proiectul ei s-a închegat treptat, mai întîi din nenumăratele impresii şi experienţe legate de practica psihiatrică şi neuropatică, precum şi din contacte cu oameni aparţinînd tuturor straturilor sociale, apoi din confruntările mele personale cu prieteni şi adversari, în fine, din critica particularităţilor psihologice care îmi sînt proprii. Mi-am propus să nu împovărez cititorul cu cazuistică, în schimb am ţinut să integrez, atît istoric, cît şi terminologic, fondului de cunoştinţe deja existent, ideile extrase din experienţă. Am întreprins această operaţie mai puţin din raţiuni de echitate istorică şi mai mult cu intenţia de a scoate experienţele specialistului în medicină din domeniul său profesional îngust şi de a le situa într-o serie de raporturi mai generale, raporturi ce îngăduie şi profanului cultivat să beneficieze de experienţele unei discipline anume. N-aş fi cutezat să procedez în acest mod, care ar putea fi lesne interpretat greşit ca intervenţie în alte sfere de preocupări, dacă nu aş fi convins că punctele de vedere psihologice înfăţişate aici au semnificaţie şi aplicabilitate generală şi că deci ele pot fi mai bine tratate într-un context general, decît sub forma unei ipoteze ţinînd de un domeniu ştiinţific particular. Potrivit scopului urmărit, m-am limitat la confruntarea cu ideile acelor autori care au studiat problema de faţă şi am renunţat să menţionez tot ceea ce s-a spus în legătură cu această chestiune. Abstracţie făcînd de faptul că a atinge fie şi numai o completitudine aproximativă

în elaborarea unui registru corespunzător de materiale şi de opinii mi-ar întrece cu mult puterile, o asemenea colecţie nu ar contribui cu nimic serios la lămurirea şi lărgirea problemei în discuţie. Am lăsat de aceea fără părere de rău la o parte multe lucruri pe care le adunasem de-a lungul anilor şi m-am limitat, pe cît posibil, la esenţial. Acestei renunţări i-a căzut victimă şi un document preţios, ce mi-a fost de mare folos. Este vorba de o corespondenţă întinsă cu prietenul meu, domnul dr. med. H. Schmidt din Basel, corespondenţă legată de problema tipurilor. Datorez acestui schimb de opinii o sumă importantă de clarificări care au trecut în cartea mea într-o formă, firește, modificată şi de repetate ori prelucrată. În esenţă, această corespondenţă ţine de lucrările preliminare a căror publicare ar crea mai multă confuzie decît claritate. Sînt însă dator să aduc aici cuvenitele mulţumiri strădaniilor prietenului meu.

Küsnacht/Zürich, primăvara anului 1920

C.G. JUNG

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIŢIA A ŞAPTEA

Această nouă ediţie apare neschimbată, ceea ce nu vrea să însemne că lucrarea nu ar mai avea nevoie de completări, de îmbunătăţiri şi de adaosuri. În special, descrierile cam scurte ale tipurilor ar putea fi substanţial lărgite. De dorit ar fi şi o luare în considerare a lucrărilor tipologice publicate de psihologi după apariţia primei ediţii. Dar în forma ei actuală, cartea este deja atît de voluminoasă, încît doar o necesitate stringentă m-ar putea determina să o lărgesc. În plus, nu ar avea practic nici un rost să se complice problematica tipologică, atîta timp cît nici măcar elementele ei nu sînt cu adevărat înţelese. Critica face adesea greşeala de a presupune că tipurile sînt, ca să spun aşa, deliberat inventate şi întrucîtva impuse materialului experimental. Împotriva acestei presupuneri mă simt obligat să subliniez faptul că tipologia mea este rezultatul unei experienţe practice de ani de zile, al unei experienţe oricum pe deplin inaccesibile psihologului de catedră. Eu sînt în primul rînd medic şi psihoterapeut practician şi toate formulările mele psihologice izvorăsc din experienţele unei profesiuni dificile, exercitată zi de zi. Ceea ce afirm, prin urmare, în această carte este, propoziţie cu propoziţie, verificat de sute de ori prin terapia practică şi este iniţial izvorît din ea. Aceste experienţe medicale sînt, firește, accesibile şi inteligibile doar celui obligat să se ocupe în linie profesională de tratarea complicaţiilor psihologice. De aceea nu este de luat în nume de rău neprofesionistului dacă unele constatări îi par stranii sau dacă îşi închipuie chiar că tipologia mea ar fi

în așa fel încît, dacă vreau să sper că voi fi corect înțeles, trebuie să presupun o mare bunăvoință din partea cititorului meu. Ar fi relativ simplu, dacă fiecare cititor ar ști cărei categorii îi aparține. Este însă adesea destul de dificil de hotărît dacă cineva ține de un tip sau de altul, mai ales cînd e vorba de propria persoană. Judecata privind personalitatea proprie este întotdeauna extraordinar de nesigură. Aceste nesiguranțe de judecată cunosc o răspîndire atît de mare deoarece în fiecare tip declarat sălășluiește o anumită *tendință către compensarea propriei unilateralități*, tendință oportună din punct de vedere biologic, căci slujește păstrării echilibrului sufletesc. Prin compensare apar caractere secundare sau *tipuri* care oferă o imagine extrem de greu descifrabilă, atît de greu, încît te simți îndemnat să negi existența în genere a tipurilor și să o mai accepți doar pe aceea a diferențelor individuale.

4. Trebuie să scot în evidență aceste dificultăți, pentru a justifica o anume particularitate a expunerii ce urmează: s-ar zice că drumul cel mai simplu ar fi acela de a descrie și analiza în paralel două cazuri concrete. Fiecare om posedă însă ambele mecanisme, atît pe cel al extraversiei, cît și pe cel al introversiei, și doar relativa predominanță a unuia sau a altuia determină tipul. Pentru a conferi imaginii relieful necesar, ar trebui procedat la o retușare energică, ceea ce ar însemna de fapt o înșelăciune mai mult sau mai puțin pioasă. Se adaugă faptul că reacția psihologică a oamenilor este atît de complicată, încît capacitatea mea de expunere abia dacă ar fi în măsură să-i traseze în mod absolut exact imaginea. Sînt, de aceea, silit să mă limitez la înfățișarea principiilor pe care le-am extras din mulțimea de fapte individuale observate. Nu este vorba aici, așa cum eventual ar putea să pară, de o *deductio a priori*, ci de expunerea deductivă a unor puncte de vedere formate pe cale empirică. Aceste puncte de vedere sînt, după cum nădăjduiesc, o contribuție clarificatoare la o dilemă care a dus și continuă să ducă nu doar în domeniul psihologiei analitice, ci și în acela al altor științe, și mai ales în raporturile interumane, la neînțelegere și discordie. Se înțelege astfel de ce existența a două tipuri diferite este un fapt de mult cunoscut, care, într-un fel sau altul, a izbit atît observația

cunoscătorului de oameni, cît și reflecția scormonitoare a gînditorului, sau s-a înfățișat bunăoară intuiției unui Goethe sub forma principiului larg cuprinzător al *sistolei* și *diastolei*. Numele și noțiunile sub care a fost sesizat mecanismul introversiei și al extraversiei sînt foarte diferite, adaptate de fiecare dată punctului de vedere individual al observatorului. În ciuda deosebirilor în formulare, iese mereu în evidență ceea ce este comun în privința concepției fundamentale, anume o mișcare a interesului în direcția obiectului, într-un caz, o mișcare a interesului de la obiect către subiect și către propriile procese psihologice, în celălalt caz. În primul caz, obiectul acționează ca un magnet asupra tendințelor subiectului, îl atrage și îl condiționează în mare măsură, îl înstrăinează chiar de sine însuși și îi schimbă calitățile în sensul unei armonizări cu obiectul, într-atît încît s-ar zice că obiectul ar avea pentru subiect o importanță superioară, în ultimă instanță decisivă, și că faptul de a se abandona cu totul obiectului ar reprezenta vocația absolută, sensul vieții și al destinului subiectului. În cel de al doilea caz, subiectul este și rămîne în centrul tuturor preocupărilor. S-ar putea spune că este ca și cum, în ultimă instanță, întreaga energie a subiectului s-ar cheltui pe căutarea neîntreruptă a unor modalități de a împiedica obiectul să capete o influență covîrșitoare asupra sa. Este ca și cum energia obiectului s-ar scurge, ca și cum subiectul ar fi magnetul care ar atrage obiectul către sine.

5. Nu este ușor de caracterizat, în mod accesibil și limpede, acest comportament contradictoriu față de obiect și există riscul serios de a recurge la formulări absolut paradoxale care ar stîrni mai degrabă confuzie decît claritate. Foarte general, punctul de vedere introvertit ar putea fi socotit acela care în toate împrejurările caută să supraordoneze eul și procesele psihologice subiective obiectului și procesului obiectiv, sau cel puțin să le afirme în raport de acestea. Atare atitudine conferă de aceea subiectului o valoare mai mare decît obiectului. Corespunzător, obiectul se află întotdeauna situat la un nivel valoric mai coborît, el are o importanță secundară, ba chiar ocazional funcționează ca semn exterior, obiectiv, al unui conținut subiectiv, de pildă ca încorporare a unei idei, împrejurare în care esențială

rămîne ideea; sau este materia unui sentiment, în care principală rămîne trăirea sentimentului şi nu individualitatea reală a obiectului. Punctul de vedere extravertit, în schimb, subordonează subiectul obiectului, atribuind acestuia din urmă valoarea preeminentă. Subiectul are întotdeauna, în acest caz, importanţă secundară; procesul subiectiv apare uneori ca anexă supărătoare şi inutilă a unor fapte obiective. Este limpede că psihologia care ia naştere pe baza acestor puncte de vedere opuse se bifurcă, în mod necesar, în două orientări absolut diferite. Una din acestea priveşte totul din unghiul concepţiei sale, cealaltă din unghiul faptului obiectiv.

6. Poziţiile opuse nu sînt, mai întîi, nimic altceva decît mecanisme opuse: o ieşire diastolică înspre obiect şi o luare în posesie a acestuia, pe de-o parte; o concentrare sistolică şi o desprindere a energiei de la obiectul luat în posesie, de cealaltă parte. Fiecare om posedă ambele mecanisme ca expresie a ritmului său de viaţă normal, nu întîmplător desemnat de Goethe prin noţiunile fiziologice care denumesc activitatea cardiacă. Alternarea ritmică a celor două forme de activitate psihică ar trebui să corespundă cursului normal al vieţii. Dar condiţiile exterioare complicate în care trăim, ca şi condiţiile, poate şi mai complicate, ale dispoziţiei noastre psihice individuale îngăduie rareori o desfăşurare pe deplin netulburată a activităţii vieţii psihice. Împrejurări exterioare şi dispoziţii interioare favorizează foarte adesea unul din mecanisme şi îl limitează sau îl împiedică pe celălalt să funcţioneze. Firește, efectul este predominanţa unuia dintre mecanisme. Dacă această stare se cronicizează într-un fel sau altul, rezultă din ea un *tip*, respectiv o atitudine comportamentală în care unul dintre mecanisme predomină constant, firește însă fără a-l putea suprima complet pe celălalt, căci şi acesta ţine neapărat de activitatea vieţii psihice. De aceea nu poate să apară niciodată un tip pur, care să posede exclusiv un singur mecanism în paguba celuilalt, total atrofiat. O atitudine tipică înseamnă întotdeauna doar predominanţa relativă a unuia dintre mecanisme.

7. Constatarea existenţei introversiei şi a extraversiei a permis mai întîi să se distingă între două grupuri mari de indivi-

dualităţi psihologice. Dar această împărţire este atît de superficială şi de generală, încît ea nu îngăduie decît diferenţieri la fel de generale. O cercetare amănunţită a psihologiilor individuale care cad într-o grupă sau în alta arată de îndată că există diferenţe mari între indivizii ce aparţin aceleiaşi grupe. Trebuie, prin urmare, să facem un pas mai departe, spre a preciza în ce constau deosebirile dintre indivizii aparţinînd aceleiaşi grupe. Potrivit experienţei mele, pot spune că, în mod foarte general, indivizii se deosebesc nu numai după diferenţa universală dintre extraversie şi introversie, ci şi după diferitele funcţii psihologice fundamentale. Acestea, respectiv funcţiile care se deosebesc atît genuin, cît şi esenţial de alte funcţii sînt — după experienţa mea — *a gîndi, a simţi, a avea senzaţii, a intui*. Dacă predomină comportamental una din aceste funcţii, apare tipul corespunzător. Motiv pentru care deosebesc: tipul gîndire, tipul simţire, tipul senzaţie şi tipul intuiţie. *Fiecare din aceste tipuri poate fi pe deasupra introvertit sau extravertit*, potrivit cu atitudinea sa faţă de obiect, aşa cum am arătat mai sus. În cadrul a două comunicări consacrate tipurilor psihologice, nu am dezvoltat aceste distincţii, ci am identificat tipul gîndire cu cel introvertit, iar tipul simţire cu cel extravertit.[1]

Aceste identificări s-au dovedit inconsistente la o elaborare mai temeinică a problemei. Pentru a evita neînţelegerile, aş vrea să-l rog pe cititor să reţină distincţiile de mai sus. Spre a asigura claritatea absolut necesară în lucruri atît de complicate, am consacrat ultimul capitol al acestei cărţi definirii noţiunilor psihologice cu care am operat.

1 *Zur Frage der psychologischen Typen. Die Psychologie der unbewußten Prozesse*, p. 58 (reeditare în *Über die Psychologie des Unbewußten*, în *Gesammelte Werke*, VII).

I

PROBLEMA TIPURILOR ÎN ISTORIA DE IDEI A ANTICHITĂŢII ŞI A EVULUI MEDIU

1. Despre psihologia Antichităţii. Tertullian şi Origene

8. Psihologie a existat dintotdeauna, de cînd există şi lumea a cărei istorie o cunoaştem, dar o psihologie obiectivă există doar de puţină vreme încoace. Pentru ştiinţa vremurilor vechi era valabilă propoziţia după care: conţinutul de psihologie subiectivă creşte în absenţa psihologiei obiective. De aceea operele anticilor sînt, ce-i drept, pline de psihologie, dar prea puţin poate fi socotit obiectiv în ea. Ceea ce probabil a fost determinat, într-o măsură deloc neglijabilă, de particularitatea raporturilor interumane din Antichitate şi din Evul Mediu. Antichitatea cunoştea o evaluare aproape exclusiv biologică, dacă se poate spune aşa, a omului de către semenul său, după cum reiese din obiceiurile şi raporturile juridice ale acelor timpuri. În măsura în care a exprimat în genere o judecată de valoare, Evul Mediu a cultivat o evaluare metafizică a aproapelui, cu punctul de pornire în ideea valorii eterne a sufletului uman. Această evaluare compensatoare în raport cu punctul de vedere antic este pentru estimarea personală — unică bază posibilă a unei psihologii obiective — la fel de nefavorabilă ca şi evaluarea biologică. Există, desigur, nu puţini specialişti care sînt de părere că o psihologie se poate scrie şi *ex cathedra*. Astăzi însă, cei mai mulţi sînt convinşi că o psihologie obiectivă trebuie să se sprijine în primul rînd pe observaţie şi pe experienţă. Această bază ar fi ideală, dacă ar fi posibilă. Dar idealul şi scopul ştiinţei nu stau în descripţia pe cît mai exact cu putinţă a faptelor — ştiinţa nu poate concura cu înregistrările cinematice şi fonografice —, ci în descoperirea legii, care nu e altceva decît expresia abreviată a unor procese variate, dar concepute cumva unitar. Graţie *interpretării*, scopul ştiinţei depăşeşte experimentul pur, dar ră-

mîne întotdeauna, în ciuda valabilității ei generale, probate, un produs al constelației psihologice subiective a cercetătorului. În constituirea teoriilor și a noțiunilor științifice hazardul personal joacă un rol important. Există și o ecuație psihologică personală, nu doar una psiho-fizică. Noi vedem culori, dar nu și lungimi de undă. De această bine cunoscută constatare trebuie să se țină seama în psihologie mai mult ca oriunde. Eficacitatea ecuației personale începe o dată cu observația. *Vedem ceea ce sîntem capabili să vedem cel mai bine prin noi înșine.* Astfel, vedem în primul rînd paiul din ochiul fratelui nostru. Fără îndoială, paiul este acolo, dar bîrna e în ochiul nostru — și ar trebui să ne împiedice, în oarecare măsură, vederea. Nu am încredere în principiul „observației pure", în așa-numita psihologie obiectivă, decît dacă ea se limitează la ochelarii cronoscopului, ai tahistoscopului sau ai altor aparate „psihologice". În felul acesta ne ferim și de o recoltă prea bogată de fapte psihologice experimentale. Ecuația personală se pune și mai mult în valoare o dată cu prezentarea sau comunicarea datelor observate, pentru a nu mai vorbi de interpretarea și abstractizarea materialului experimental! Nicăieri nu este mai indispensabilă decît în psihologie exigența fundamentală ca observatorul și cercetătorul să corespundă obiectului, adică să fie în stare să vadă nu doar într-un singur fel, ci și în celălalt fel. Pretenția ca el să vadă *doar* obiectiv nici nu ar trebui ridicată, căci așa ceva e cu neputință. Ar trebui să fim mulțumiți dacă nu vedem *prea* subiectiv. Faptul că observația și interpretarea subiectivă coincid cu datele obiective ale obiectului psihologic este probant pentru interpretare doar în măsura în care aceasta nu pretinde să fie generală, ci își propune să fie valabilă numai pentru domeniul luat în considerare al obiectului. În această măsură, bîrna din propriul ochi ne îndreptățește tocmai să găsim paiul din ochiul fratelui nostru. În acest caz, bîrna din ochiul propriu nu demonstrează, cum am spus, că fratele nostru nu are nici un pai în ochi. Dar stînjenirea vederii ar putea lesne prilejui o teorie generală despre faptul că toate paiele sînt bîrne. Recunoașterea și luarea în considerare a condiționării subiective a cunoștințelor în genere, și mai ales a cunoștințelor psihologice, sînt o condiție fundamentală pentru

dreapta apreciere științifică a unui psihic, diferit de acela al subiectului care observă. Această condiție este îndeplinită doar atunci cînd observatorul este suficient de bine informat în legătură cu dimensiunea și natura propriei personalități. Or, el poate să fie îndeajuns de bine informat doar dacă se eliberează într-o măsură importantă de influențele compensatoare ale judecăților colective și ajunge astfel la o concepție clară asupra propriei sale individualități.

9. Cu cît ne întoarcem mai mult în istorie, cu atît vedem că personalitatea dispare sub stratul colectivității. Iar dacă mergem mai jos către psihologia primitivă, descoperim că acolo noțiunea de individ nici nu există. În loc de individualitate, găsim doar o raportare colectivă sau o *participation mystique*[1]. Atitudinea colectivă împiedică însă cunoașterea și aprecierea unei psihologii diferite de a subiectului, prin faptul că spiritul branșat pe colectiv este tocmai incapabil să gîndească și să simtă altminteri decît proiectînd. Ceea ce se înțelege prin noțiunea de „individ" reprezintă o cucerire relativ tîrzie a istoriei spiritului uman și a istoriei culturii. De aceea nu este de mirare că atitudinea colectivă, puternică în vremurile vechi, a împiedicat cu totul aprecierea psihologică obiectivă a diferențelor individuale, ca și, în genere, orice obiectivare științifică a proceselor psihologice individuale. Tocmai din cauza acestei lipse de gîndire psihologică, cunoașterea a fost „psihologizată", respectiv umplută cu psihologie proiectată. Exemple izbitoare oferă în acest sens începuturile interpretării filozofice a lumii. Depsihologizarea științei obiective merge mînă în mînă cu dezvoltarea individualității și a diferențierii psihologice condiționate a oamenilor. Ceea ce explică de ce scrierile transmise de Antichitate sînt atît de firave în materie de psihologie obiectivă. Distincția dintre cele patru temperamente, pe care am preluat-o din Antichitate, abia dacă mai poate fi considerată o tipizare psihologică, temperamentele nefiind aproape nimic altceva decît complexiuni psiho-fiziologice. Lip-

1 L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*

sa de informaţii nu vrea să însemne însă că în istoria de idei a Antichităţii nu există urme ale acţiunii contrariilor psihologice în discuţie.

10. Astfel, filozofia gnostică a stabilit existenţa a trei tipuri, corespunzînd poate celor trei funcţii psihologice fundamentale: gîndirii, simţirii, senzaţiei. Gîndirea ar corespunde pneumaticii lor, simţirea — psihicilor, senzaţia — hilicilor. Preţuirea mai mică acordată psihicilor corespunde spiritului gnozei care, spre deosebire de creştinism, insista asupra valorii cunoaşterii. Principiile creştine ale iubirii şi credinţei erau însă nefavorabile cunoaşterii. În interiorul gîndirii creştine, pneumaticul ar fi fost deci depreciat în măsura în care se distingea doar prin faptul că era posesorul gnozei, al cunoaşterii.

11. Trebuie să ne gîndim la diferenţa dintre tipuri şi atunci cînd examinăm lupta îndelungată şi nu lipsită de primejdii pe care Biserica a dus-o încă de la primele ei începuturi împotriva gnosticismului. Faţă de neîndoielnica orientare precumpănitor practică a creştinismului timpuriu şi în măsura în care nu se pierdea, urmîndu-şi instinctul de luptă, în polemică apologetică, intelectualul nu izbutea să o scoată la capăt. *Regula fidei* era prea strîmtă şi nu îngăduia nici un fel de mişcări independente. În plus, era săracă în cunoaştere pozitivă. Cuprindea puţine idei, ce-i drept de imensă valoare practică, dar care zăvorau gîndirea. Intelectualul era lovit într-o măsură mult mai mare decît sensibilul (*der Fühlende*) de *sacrificium intellectus*. Este prin urmare de înţeles de ce conţinuturile precumpănitor cognitive ale gnozei, care în lumina dezvoltării de azi a gîndirii nu numai că nu şi-au pierdut din valoare, dar şi-au şi sporit-o substanţial, trebuie să fi exercitat o mare putere de atracţie asupra intelectualului din sînul Bisericii. Ele au reprezentat de fapt, pentru el, ispita lumii. În special *docetismul* a dat de furcă Bisericii, susţinînd că Cristos a avut doar un trup aparent şi că întreaga sa viaţă pămîntească, precum şi suferinţele îndurate de el nu au fost decît aparenţă. În această afirmaţie gîndul pur trece pe primul plan, opunîndu-se simţirii omeneşti. Lupta cu gnoza ne întîmpină în chipul cel mai desluşit în două figuri care au fost nu doar Părinţi ai Bisericii, ci şi personalităţi de covîrşitoare importanţă. Este

vorba de Tertullian şi de Origene, aproximativ contemporani, la finele veacului al doilea. Schultz scrie despre ei: „Un organism oarecare este capabil să absoarbă hrana aproape complet şi să o asimileze potrivit constituţiei sale, în vreme ce altul o evacuează tot atît de complet prin violente simptome reactive. La fel de contradictoriu s-au comportat unul în raport cu celălalt Origene şi Tertullian. Reacţia lor la gnoză nu le defineşte doar caracterele şi concepţiile de viaţă, ci este totodată de o însemnătate fundamentală pentru locul ocupat de gnoză în viaţa spirituală şi în curentele religioase ale vremii."[2]

12. Tertullian s-a născut la Cartagina în jurul anului 160. A fost păgîn, dedat vieţii de luxură a cetăţii sale pînă spre vîrsta de 35 de ani, cînd s-a creştinat. A devenit autorul a nenumărate scrieri ce-i oglindesc inconfundabil caracterul, împrejurare care ne interesează în mod special în cadrul de faţă. Se recunosc desluşit mai cu seamă zelul său nobil, fără precedent, înflăcărarea, temperamentul pătimaş şi interioritatea adîncă a concepţiei religioase. Fanatic, cultivînd o unilateralitate genială de dragul unui adevăr recunoscut, intolerant, natură de luptător fără pereche, combatant necruţător ce se consideră victorios doar cînd adversarul îi e total anihilat, el minuieşte cu feroce măiestrie o limbă strălucitoare ca o spadă. E creatorul latinei bisericeşti, ce avea să dureze mai bine de o mie de ani, şi cel care a fixat terminologia tinerei Biserici: „De îndată ce înşfăca un punct de vedere, trebuia — biciuit parcă de o oaste a iadului — să-l dezvolte pînă la ultimele consecinţe, chiar şi atunci cînd dreptatea nu mai era de mult de partea lui, iar orice ordine raţională îi zăcea zdrenţuită la picioare."[3] Modul pătimaş de a gîndi îi era atît de necruţător, încît se înstrăina tot mai mult exact de acel lucru pentru care, de fapt, şi-ar fi dat viaţa. La fel îi era şi etica, plină de o aspră severitate. Cerea stăruitor să se caute martirajul, nu să se fugă de el, nu admitea o a doua căsătorie şi pretindea ca persoanele de sex femeiesc să poarte întotdeauna văl. Gnoza, care e tocmai o patimă a gîndirii şi a cunoaşterii, filozofia şi

2 *Dokumente der Gnosis*, p. XXIX.
3 *Loc. cit.*, p. XXV.

ştiinţa, de fapt puţin diferite de ea, erau combătute de el cu fanatică intoleranţă. Lui i se atribuie mărturisirea sublimă: *credo quia absurdum est* (cred pentru că este absurd). Ceea ce nu corespunde întru totul adevărului istoric, căci el spusese doar: „Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est."[4]

13. Avind o minte ascuţită, şi-a dat seama de starea jalnică a cunoştinţelor filozofice şi gnostice şi le-a respins cu dispreţ. În schimb, s-a raportat la mărturia propriei lumi interioare, la propriile realităţi lăuntrice care erau una cu credinţa pe care o îmbrăţişase. Acestora le-a dat formă, devenind astfel creatorul raporturilor conceptuale ce astăzi încă stau la temelia sistemului catolic. Realitatea lăuntrică iraţională era pentru el de natură esenţialmente dinamică, era principiul şi fundamentul pe care îl opunea lumii, ştiinţei şi filozofiei general valabile sau raţionale. Îi citez cuvintele:

14. „Chem un nou martor, sau mai degrabă un martor care este mai cunoscut decît orice monument literar, mai dezbătut decît orice sistem de învăţătură, mai răspindit decît orice instituţie publică, mai mare decît toată făptura omenească, chem anume ceea ce constituie omul în integralitatea lui. Aşadar, înfăţişează-te, o, tu, suflete, fie că eşti dumnezeiesc şi veşnic, precum cred unii filozofi — vei minţi atunci cu atît mai puţin —, ori deloc dumnezeiesc, căci muritor, precum fireşte crede singur Epicur — se va cuveni să minţi atunci cu atît mai puţin —, fie că vii din cer sau că te naşti pe pămînt, fie că eşti alcătuit din numere sau din atomi, fie că îţi începi existenţa o dată cu trupul ori că eşti mai apoi introdus în trup, indiferent care îţi este obîrşia şi în ce fel faci din om ceea ce este el, anume o fiinţă raţională, capabilă să perceapă şi să cunoască. Dar nu pe tine, suflete, te chem, care, dresat în şcoli, umblat prin biblioteci, hrănit şi îndestulat în academii şi sub porticuri atice, propovăduieşti înţelepciune, nu, ci ţie, suflete, vreau să-ţi vorbesc, ţie, care eşti

4 „Şi fiul lui Dumnezeu a murit, ceea ce e pe deplin credibil, căci e absurd. Şi a înviat din mormînt; ceea ce e sigur, căci e cu neputinţă" (Tertullian, *De carne Christi*, 5).

simplu şi neinstruit, neajutorat şi neexperimentat, aşa cum te afli la cei care nu te au decît pe tine, aşa cum vii din uliţă, din colţul străzii, din atelier. Tocmai de neştiinţa ta am nevoie."[5]

15. Mutilarea pe care şi-a impus-o Tertullian prin *sacrificium intellectus* l-a condus către recunoaşterea fără rezerve a realităţii interioare iraţionale, a temeliei reale a credinţei sale. A rezumat necesitatea procesului religios, pe care îl simţea în sine, în formula incomparabilă *anima naturaliter christiana*. O dată cu *sacrificium intellectus*, filozofia şi ştiinţa, consecutiv şi gnoza şi-au pierdut pentru el orice importanţă.

16. În cursul vieţii, trăsăturile descrise mai sus i s-au accentuat. Cînd Biserica s-a văzut constrînsă din ce în ce mai mult să încheie compromisuri cu masa, el s-a revoltat şi a devenit discipolul lui Montanus, profet frigian extatic care susţinea principiul absolutei negări a lumii şi al spiritualizării totale. În pamflete violente, Tertullian a atacat politica papei Calixtus I, ajungînd astfel, împreună cu montanismul, mai mult sau mai puţin *extra ecclesiam*. După o relatare a lui Augustin, ulterior ar fi intrat în conflict şi cu montaniştii şi ar fi întemeiat o sectă proprie.

17. S-ar putea spune că Tertullian este un reprezentant clasic al gîndirii introvertite. Intelectul său apreciabil, extrem de ascuţit, este flancat de o evidentă senzualitate. Procesul psihologic al dezvoltării, pe care îl numim *creştin*, l-a împins la jertfă, la amputarea celui mai preţios organ — idee mitică de asemenea conţinută în simbolul grandios şi exemplar al sacrificiului fiului lui Dumnezeu. Cel mai preţios organ al său era tocmai intelectul şi cunoaşterea clară mijlocită de el. *Sacrificium intellectus* i-a închis calea către o dezvoltare pur raţională, obligîndu-l să identifice în dinamica iraţională din adîncul sufletului său temelia propriei fiinţe. Logica gnozei, felul specific intelectual în care aceasta utiliza fenomenele dinamice din adîncul sufletului, îi era în chip necesar detestabilă, căci ea reprezenta tocmai calea pe care o părăsise spre a îmbrăţişa principiul simţirii.

5 Schultz, *Dokumente der Gnosis*, pp. XXV ş. urm.

18. În Origene aflăm polul absolut opus al lui Tertullian. Origene s-a născut în jurul anului 185, în Alexandria. Tatăl său a fost martir creştin. El însuşi a crescut în acea foarte particulară atmosferă spirituală în care se amestecau ideile Orientului cu cele ale Occidentului. Cu mare sete de învăţătură, şi-a însuşit tot ceea ce era demn de ştiut în acele vremuri, asimilînd întreaga bogăţie de idei din epoca alexandrină ce i se oferea sub formă de bunuri creştine, iudaice, elenistice şi egiptene. S-a remarcat ca profesor la o şcoală de catiheţi. Filozoful păgîn Porphyrios, elev al lui Plotin, spunea despre el că ducea o viaţă de creştin, dar potrivnică legii; în privinţa opiniei pe care o nutrea despre lucruri şi despre dumnezeire, el eleniza şi substituia reprezentările greceşti miturilor străine.[6] Autocastrarea la care s-a supus şi ale cărei motive particulare pot fi ghicite, dar nu sînt istoric atestate, s-a produs încă înainte de 211. Exercita o mare influenţă asupra celor din jurul său şi avea un discurs convingător. Era întotdeauna înconjurat de elevi şi de o armată întreagă de stenografi care prindeau vorbele de preţ ce cădeau de pe buzele învăţătorului venerat. Ca scriitor a fost extrem de fecund, dezvoltînd totodată şi o impunătoare activitate didactică. În Antiohia a ţinut prelegeri de teologie chiar pentru împărăteasa mamă, Mamaea. La Cezareea, conducea o şcoală. Îşi întrerupea adesea activitatea didactică din pricina călătoriilor întinse pe care le întreprindea. Era de o extraordinară erudiţie şi dispunea de o uimitoare capacitate de a cerceta cu grijă lucrurile. A descoperit manuscrise vechi ale Bibliei şi a dobîndit merite speciale în critica de texte. „A fost un mare învăţat, în fapt, singurul învăţat adevărat pe care l-a avut vechea Biserică", spunea Harnack. Spre deosebire de Tertullian, Origene nu s-a refuzat influenţei gnosticismului, dimpotrivă, l-a adus pe acesta sub o formă atenuată în sînul Bisericii sau cel puţin a dorit să o facă. El însuşi este, într-adevăr, judecînd după gîndirea şi după concepţiile fundamentale ce îi sînt proprii, un gnostic creştin. Poziţia lui faţă de credinţă şi ştiinţă este descrisă de Harnack prin următoarele cuvinte, semnificative din punct de vedere psihologic: „Biblia

6 *Loc. cit.*, p. XXII.

le este în egală măsură necesară şi unora şi altora: credincioşii îşi iau din ea faptele şi comandamentele de care au nevoie, iar ştiutorii îi descifrează ideile şi îşi extrag din ea forţele care îi călăuzesc spre contemplarea şi iubirea de Dumnezeu — astfel încît tot ceea ce e material apare prin interpretare religioasă (exegeză alegorică, hermeneutică) ca retopit spre a forma un cosmos de idei, ba în cele din urmă totul este biruit prin ascensiune şi depăşit ca treaptă şi rămîne singură, odihnindu-se fericită, doar legătura dintre spiritul izvorît din Dumnezeu al făpturii şi Dumnezeu însuşi (*amor et visio*)."

19. Teologia lui, spre deosebire de aceea a lui Tertullian, este esenţialmente filozofică, mulindu-se perfect pe tiparul unei filozofii neoplatonice. În Origene se întrepătrund în chip paşnic şi armonios sferele filozofiei greceşti şi ale gnozei, pe de-o parte, ale ideilor creştine, pe de alta. Rezultatul acestei îngăduinţe şi echităţi larg comprehensive a fost că şi Origene a avut destinul celor condamnaţi de Biserică. Oricum, condamnarea definitivă s-a produs abia postum, după ce Origene, bătrîn, fusese martirizat în timpul prigoanei impotriva creştinilor, sub Decius, şi murise la scurtă vreme în urma torturilor. În 399, papa Anastasie I a pronunţat condamnarea, iar în 543 un sinod convocat de Iustinian a anatemizat erezia; anatema s-a menţinut şi în verdictele conciliilor ulterioare.

20. Origene este un reprezentant clasic al tipului extravertit. Orientarea sa fundamentală merge în direcţia obiectului, ceea ce se vede din atenţia conştiincioasă cu care el examinează faptele obiective şi condiţionările lor şi din formularea acelui principiu suprem al lui *amor et visio Dei*. Procesul creştin de dezvoltare a întîlnit în Origene un tip care se întemeiază pe relaţia cu obiectul, relaţie care s-a exprimat dintotdeauna simbolic prin sexualitate, motiv pentru care anumite teorii reduc toate funcţiile de bază ale sufletului tocmai la sexualitate. De aceea castrarea este expresia adecvată a sacrificiului celei mai preţioase funcţii. Este absolut caracteristic faptul că Tertullian săvîrşeşte *sacrificium intellectus*, iar Origene *sacrificium phalli*, căci viaţa creştină pretinde suspendarea totală a legăturii senzuale cu obiectul, mai exact: sacrificarea acelei funcţii care este socotită a fi cea

mai preţioasă, a bunului celui mai de preţ, a instinctului celui mai puternic. Din punct de vedere biologic, sacrificiul este pus în slujba domesticirii, din punct de vedere psihologic însă el urmăreşte, prin desfacerea vechilor legături, să ofere spiritului posibilităţi noi de evoluţie. Tertullian şi-a jertfit *intelectul*, căci intelectul era acela care îl lega cel mai puternic de realitate. Combătea gnoza, deoarece pentru el ea reprezenta calea ocolită de a ajunge la intelectualitate, condiţie totodată a senzualităţii. Corespunzător acestui fapt, gnosticismul se împarte într-adevăr în două direcţii: una tinde către o spiritualizare depăşind orice măsură, cealaltă se pierde în anomism etic, într-un libertinism absolut, care nu se dă înapoi din faţa nici unui viciu, a nici unei perversităţi, a nici unei impudori oricît de respingătoare. Se deosebeau astfel encratiţii (abstinenţi) de antitacţi sau antinomişti (adversari ai ordinii şi ai legii), care păcătuiau din principiu, dedîndu-se deliberat, potrivit cu anume precepte, la desfrînări fără limite. Acestora din urmă le aparţineau şi nicolaiţii, arhonticii etc., ca şi cei numiţi, foarte potrivit, borborieni. Cît de apropiate erau aparentele contrarii se vede din exemplul arhonticilor care s-au împărţit într-o direcţie encratică şi una antinomistă, păstrîndu-şi fiecare logica şi consecvenţa proprie. Cine vrea să ştie ce înseamnă din punct de vedere etic un intelectualism îndrăzneţ şi generos cultivat să cerceteze istoria eticii gnostice. Va înţelege pe deplin *sacrificium intellectus*. Acei oameni erau consecvenţi şi din punct de vedere practic, trăindu-şi ideile pînă la absurd. Origene însă, mutilîndu-se, şi-a sacrificat *legătura senzuală* cu lumea. Pentru el, evident, nu intelectul reprezenta o primejdie specială, ci mai degrabă simţirea şi senzaţia ce leagă de obiect. Prin castrare, el s-a eliberat de senzualitatea împrecheată cu gnosticismul şi a putut astfel să se lase fără teamă în voia bogăţiei de gîndire a acestuia din urmă, în vreme ce Tertullian, prin sacrificiul său intelectual, s-a zăvorît în faţa gnozei, ajungînd însă, tocmai pe această cale, la o profunzime a sentimentului religios pe care Origene n-a atins-o niciodată. „Ceea ce îl deosebeşte de Origene", scrie Schultz, „este faptul că a trăit în adîncul sufletului fiecare cuvînt, că nu raţiunea l-a înflăcărat, ca pe acesta, ci inima. În schimb, a rămas în urma lui Origene prin faptul că

el, cel mai pătimaş dintre toţi gînditorii, a fost la un pas de a respinge cunoaşterea în genere şi de a extinde la întreaga gîndire umană lupta împotriva gnozei."[7]

21. Vedem aici cum, de fapt, în cadrul procesului creştin tipul originar s-a inversat. Tertullian, gînditorul penetrant, devine un om al sentimentului; Origene, la rîndu-i, devine învăţat şi se pierde în logică. E uşor, firește, să inversăm raţionamentul şi să spunem că Tertullian a fost dintotdeauna un om al sentimentului, iar Origene un intelectual. Dar, lăsînd la o parte faptul că în felul acesta diferenţa tipologică nu se suprimă, ci continuă să dăinuie, modul răsturnat de a privi lucrurile nu explică de ce Tertullian şi-a văzut în gîndire adversarul cel mai primejdios, în vreme ce Origene l-a văzut în sexualitate. S-ar putea răspunde că amîndoi s-au înşelat, iar ca argument s-ar putea aduce deznodămîntul fatal al existenţelor ambilor. În acest caz, ar trebui să presupunem însă că amîndoi au sacrificat ceea ce în ochii lor avea o valoare mai mică şi că deci ei ar fi „tras pe sfoară" destinul. Este şi acesta un punct de vedere al cărui principiu are o valabilitate recunoscută. Există doar şi printre primitivi astfel de şmecheri care apar în faţa fetişului lor cu o găină neagră sub braţ şi declară: „Iată, îţi jertfesc un porc negru şi frumos." În ce mă priveşte, cred că, în ciuda sentimentului evident de uşurare pe care omul obişnuit îl trăieşte atunci cînd asistă la demolarea a ceva grandios, explicaţia devalorizantă nu este în orice împrejurare corectă, cu toată aparenţa ei foarte „biologică". În măsura în care ştim cîte ceva de natură personală despre aceste două personalităţi de anvergură din istoria gîndirii, trebuie să recunoaştem că întreaga lor atitudine este atît de gravă, încît răsturnarea pe care au trăit-o sub influenţa creştinismului nu a fost nici violenie, nici înşelăciune, ci realitate şi adevăr.

22. Nu ne pierdem pe căi lăturalnice, dacă ne reamintim cu această ocazie ce înseamnă din punct de vedere psihologic deturnarea instinctului de pe orbita lui firească, deturnare ce pare a constitui procesul (sacrificial) creştin: rezultă anume din cele de mai sus că răsturnarea semnifică totodată trecerea către o altă

7 *Dokumente der Gnosis*, p. XXVII.

atitudine. Se înţelege astfel limpede care este cauza răsturnării şi în ce măsură Tertullian are dreptate atunci cînd concepe sufletul ca *naturaliter christiana*: direcţia firească a instinctului urmează, precum toate în natură, principiul minimului efort. Or, un om este înzestrat mai mult pe o direcţie, altul pe alta. Sau, adaptarea la primul mediu al copilăriei pretinde, după felul de a fi al părinţilor şi după împrejurări, ceva mai multă reţinere şi reflecţie, ori mai multă participare afectivă. Se formează astfel automat anumite atitudini preferenţiale, din care rezultă diferite tipuri. În măsura în care fiecare om posedă, în calitate de fiinţă relativ stabilă, toate funcţiile psihologice de bază, ar fi necesar din punct de vedere psihologic, în vederea adaptării sale perfecte, ca el să le şi utilizeze pe acestea în mod egal. Căci trebuie să existe un motiv pentru care dispunem de diferite modalităţi de adaptare psihologică: probabil că o singură cale e insuficientă; doar gîndit sau doar simţit, obiectul nu pare să fie decît parţial sesizat. Atitudinea („tipică") unilaterală lasă un deficit în capacitatea psihologică de adaptare, care, acumulîndu-se în cursul vieţii, duce mai devreme sau mai tîrziu la tulburări de adaptare ce împing subiectul către o compensaţie. Compensaţia însă nu poate fi obţinută decît printr-o *amputare* (sacrificiu) a atitudinii unilaterale de pînă atunci. În felul acesta, apare o stază temporară a energiei şi o debordare a ei în canalele neutilizate încă pe cale conştientă, dar pregătite în inconştient. Deficitul în adaptare care este *causa efficiens* a procesului de răsturnare se manifestă subiectiv sub forma unui sentiment de nelămurită nemulţumire. Aceasta era atmosfera care domina momentul de răscruce de la începutul erei noastre. O extraordinară şi uimitoare nevoie de mîntuire pusese stăpînire pe oameni, ducînd la acea înflorire nemaivăzută de culte posibile şi imposibile din Roma antică. Nu lipseau nici reprezentanţii teoriei vieţii trăite din plin care operau nu cu „biologie", ci cu argumentele ştiinţei de atunci. De asemenea, nu mai conteneau speculaţiile asupra motivelor pentru care oamenii o duceau atît de rău; doar că în acele vremuri cauzalismul nu era atît de limitat pe cît este acela al ştiinţei noastre; se făceau raportări nu doar la vîrsta copilăriei, ci şi la cosmogonie, inventîndu-se nenumărate sisteme care demonstrau

tot ceea ce se petrecuse în trecutul îndepărtat şi din care rezultaseră mai apoi stări nefaste pentru umanitate.

23. Sacrificiul pe care l-au făcut Tertullian şi Origene e drastic, prea drastic pentru gustul nostru, dar el corespunde spiritului eminamente concretist al vremii. Acesta este spiritul în care gnoza şi-a interpretat viziunile ca pur reale sau cel puţin ca referindu-se nemijlocit la real şi în care Tertullian şi-a considerat realitatea simţirii ca obiectiv valabilă. Gnosticismul a proiectat percepţia interioară subiectivă a procesului de schimbare a atitudinii sub forma unui sistem cosmogonic şi a crezut în realitatea figurilor sale psihologice.

24. În cartea mea *Wandlungen und Symbole der Libido*[8] am lăsat deschisă problema originii orientării propriu-zise a libidoului în procesul creştin. Am vorbit atunci de scindarea libidoului în două jumătăţi orientate opozitiv. Explicaţia acestui fapt rezultă din unilateralitatea atitudinii psihologice care devenise atît de marcată, încît compensaţia încerca să irumpă din inconştient. Este tocmai mişcarea gnostică din primele veacuri ale creştinismului care arată în chipul cel mai desluşit cum în momentele de compensare conţinuturile inconştiente izbucnesc în afară. Creştinismul însuşi a însemnat prăbuşirea şi sacrificarea valorilor culturii, deci ale atitudinii antice. Astăzi e aproape inutil să remarcăm că a vorbi despre vremurile noastre sau despre vremurile de acum două mii de ani este totuna.

2. Controversele teologice ale Bisericii vechi

25. Nu este improbabil să întîlnim opoziţia tipurilor în istoria schismelor şi a ereziilor, de altminteri atît de bogată în controverse, a Bisericii creştine din primele veacuri. Ebioniţii sau iudeii botezaţi, identici probabil cu primii creştini, credeau în umanitatea exclusivă a lui Cristos, socotit de ei fiul Mariei şi al lui Iosif, care abia ulterior ar fi primit consacrarea prin Duhul Sfînt. Astfel, faţă de docetişti, ebioniţii se situau în această ches-

8 Reeditare: *Symbole der Wandlung* (*Gesammelte Werke*, V).

tiune la polul opus. Opoziția s-a perpetuat vreme îndelungată. Într-o formă schimbată, mai tăioasă, din unghiul politicii clericale, dar mai moderată din unghiul conținutului, ea a reapărut în jurul anului 320 în erezia lui Arie. Arie respingea formula propusă de Biserica ortodoxă τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος (asemenea Tatălui). Examinînd mai îndeaproape istoria marii controverse arianice legată de *homoousie* și de *homoiousie* (identitatea și asemănarea ființei lui Cristos cu Dumnezeu), observăm că *homoiousia* pune accentul pe senzual și pe simțirea umană, în vreme ce *homoousia* reprezintă un punct de vedere pur logic și abstract. Tot astfel, s-ar zice să revolta monofiziților (care susțineau unitatea absolută a naturii lui Cristos) împotriva formulei diofizite a sinodului de la Calcedon (care admitea natura dublă, indivizibilă a lui Cristos, respectiv natura omenească și dumnezeiască într-una) valorifică, din nou, punctul de vedere abstract și nonreprezentabil față de cel natural și senzual al formulei diofizite.

26. Se impune totodată evidența faptul că atît în mișcarea lui Arie, cît și în controversa monofizită, problema dogmatică subtilă era esențială doar pentru acele spirite care o inițiaseră, iar nu și pentru marea masă care pusese stăpînire, în mod partizan, pe disputa dogmatică. Pentru ea, o astfel de chestiune subtilă nu avea, în acele vremuri, nici un fel de motivație; ceea ce o frămînta erau problemele și revendicările puterii politice, fără nici o legătură cu diferendele teologice. Dacă diferența tipurilor va fi avut aici în genere o importanță oarecare, ea va fi stat în faptul că se ofereau pe această cale formulele prin care instinctele grosolane ale masei erau măgulitor etichetate. Ceea ce nu vrea să însemne că pentru cei care declanșaseră controversa, *homoousia* și *homoiousia* erau chestiuni mai puțin grave. Căci dincolo de ele se ascundeau, atît istoric, cît și psihologic, crezul ebionit în umanitatea pură a lui Cristos unită cu dumnezeirea lui relativă („aparentă") și crezul docetist în dumnezeirea pură a lui Cristos unită cu materialitatea lui doar aparentă. Iar sub acest strat găsim din nou marea schismă psihologică. O dată, afirmația că valoarea și importanța fundamentală se află de partea perceptibilului senzorial, al cărui subiect este dacă nu întotdeauna o senzație umană personală, în schimb, întotdeauna o

senzație umană proiectată; a doua oară, afirmația că valoarea fundamentală se află de partea abstracțiunii și a extraumanului, al căror subiect este funcția, adică: procesul obiectiv al naturii care se desfășoară în cadrul unei legități impersonale, dincolo de senzația umană căreia îi slujește chiar de temelie. Primul punct de vedere nu ține seama de funcție, în favoarea complexului funcțional care e omul; ultimul punct de vedere nu ține seama de om, ca suport indispensabil, în favoarea funcției. Ambele puncte de vedere își neagă reciproc valoarea fundamentală. Cu cît reprezentanții lor se identifică mai hotărît cu tezele proprii, cu atît ei încearcă mai mult, poate cu cele mai bune intenții, să și le impună unii celorlalți, violentîndu-și astfel reciproc valoarea fundamentală.

27. O altă față a opoziției tipurilor pare să se manifeste în controversa pelagiană de la începutul veacului al V-lea. Experiența adînc trăită de Tertullian, potrivit căreia omul nici după botez nu poate evita păcatul, a devenit la Augustin, în multe privințe asemănător lui Tertullian, doctrina pesimistă și atît de caracteristică a păcatului strămoșesc, doctrină a cărei esență constă în ideea de *concupiscentia*[9] moștenită de la Adam. În viziunea lui Augustin, păcatului originar i se opune harul mîntuitor al lui Dumnezeu cu instituția creată de el: Biserica, administratoare a mijloacelor de salvare. În această concepție, valoarea omului este foarte scăzută. El nu mai e de fapt decît o biată creatură, condamnată, căzută necondiționat în puterea diavolului, dacă nu se împărtășește de harul divin prin intermedierea Bisericii atotmîntuitoare. Dispar mai mult sau mai puțin astfel nu doar valoarea, ci și libertatea morală și autodeterminarea omului, cresc, în schimb, cu atît mai mult valoarea și importanța *ideii* de Biserică, în concordanță cu programul formulat de Augustin în *Civitas Dei.*

28. Unei concepții atît de apăsătoare i s-a împotrivit mereu sentimentul libertății și al valorii morale aomului, pe care nici o reflecție, oricît de profundă, și nici o logică, oricît de ascuțită,

9 Lăcomie, am spune: libido nestăpînit, care, ca εἱμαρμένη, constringere a aștrilor și a destinului, îl duce pe om la greșeală și la pierzanie.

nu au izbutit pînă la urmă să-l suprime. Legitimitatea sentimentului de valoare umană şi-a aflat apărătorul în persoana lui Pelagius, călugăr britanic, şi în aceea a elevului său, Caelestius. Doctrina lor s-a întemeiat pe libertatea morală a omului, ca realitat dată. Este semnificativ pentru înrudirea dintre punctul de vedere pelagian şi concepţia diofizită faptul că pelagienii, urmăriţi de adversarii lor, au găsit refugiu la Nestorie, mitropolitul Constantinopolului. Nestorie sublinia separarea celor două naturi ale lui Cristos, opunîndu-se învăţăturii lui Ciril despre φυσικὴ ἕνωσις, unitatea fizică a lui Cristos ca om-Dumnezeu. Nestorie ţinea de asemenea să se considere că Maria era nu cea care îl născuse pe Dumnezeu, θεοτόκος ci cea care îl născuse doar pe Cristos, Χριστοτόκος. Numea păgînă ideea după care Maria ar fi fost mama lui Dumnezeu. El este acela care a declanşat disputa nestoriană, încheiată în cele din urmă cu schisma Bisericii care îi poartă numele.

3. Problema transsubstanţierii

29. O dată cu marile răsturnări politice, cu prăbuşirea imperiului roman şi cu declinul civilizaţiei antice, şi aceste controverse au luat sfîrşit. Dar după instalarea, la cîteva sute de ani, a unei anumite stabilităţi, diferenţele psihologice au început din nou să se manifeste, în modul lor caracteristic, mai întîi timid, apoi, pe măsura dezvoltării culturii, tot mai intens. E drept că nu mai erau aceleaşi probleme care tulburaseră vechea Biserică, ci apăruseră forme noi, dar psihologia ascunsă în spatele lor era aceeaşi.

30. Pe la mijlocul veacului al IX-lea, starețul Paschasius Radbertus s-a făcut cunoscut cu o scriere despre euharistie, în care reprezenta doctrina transsubstanţierii, respectiv ideea că vinul şi hostia se transformă în comuniune în sîngele adevărat şi în carnea adevărată a lui Cristos. Această concepţie a devenit, cum se ştie, dogma după care metamorfozarea se produce *vere, realiter, substantialiter;* deşi „accidentele", respectiv pîinea şi vinul, îşi păstrează înfăţişarea, ele sînt totuşi în substanţă carnea

şi sîngele lui Cristos. Împotriva acestei extreme concretizări a unui simbol a cutezat să ridice unele obiecţii Ratramnus, călugăr în aceeaşi mînăstire în care Radbertus era stareţ. Un adversar hotărît a găsit Radbertus în Scotus Eriugena, filozof important şi gînditor plin de cutezanţă care a trăit în Evul Mediu timpuriu şi care se afla atît de sus şi atît de departe în raport cu contemporanii lui, încît anatema Bisericii l-a ajuns abia cîteva secole mai tîrziu, după cum scrie Hase în istoria sa bisericească[10]. Stareţ fiind la Malmesbury, a fost ucis în jurul anului 889 de către propriii săi călugări. Scotus Eriugena, pentru care filozofia adevărată era totodată religie adevărată, nu era un adept orb al autorităţii şi al ideilor primite, căci, spre deosebire de majoritatea contemporanilor săi, el ştia să gîndească pe cont propriu. Scotus Eriugena aşeza raţiunea deasupra autorităţii, poate total în răspăr cu spiritul vremii, dar îndatorînd cert veacurile ce aveau să vină. Chiar acelor eminenţi Părinţi ai Bisericii, aflaţi deasupra oricărei discuţii, el le admitea autoritatea doar în măsura în care scrierile lor închideau comori de inteligenţă. După el, euharistia nu era nimic altceva decît amintirea cinei celei din urmă, celebrate de Isus cu ucenicii săi, ceea ce, de altfel, crede orice om rezonabil din orice timp. Dar oricît de clar, de simplu şi de omenesc gîndea, şi oricît de puţin înclinat era să micşoreze cu ceva sensul şi valoarea ceremoniei sacre, Scotus Eriugena nu era pătruns de spiritul vremii în care trăia şi nici de dorinţele celor din jur, ceea ce se poate vedea şi din împrejurarea uciderii sale de către propriii săi soţi monahali. Scotus Eriugena ştia să gîndească raţional şi logic, fără ca prin aceasta să se bucure de succes. De succes a avut însă parte Radbertus, care nu ştia să gîndească, în schimb, pătruns cum era de spiritul veacului ce pretindea concretizarea fenomenelor religioase, s-a priceput să „transsubstanţieze" simbolicul şi plenaritatea de sens, proiectîndu-le grosolan la nivelul perceptibilului.

31. Se recunosc fără dificultate în această controversă elementele fundamentale pe care le-am întîlnit şi în disputele mai sus înfăţişate, anume punctul de vedere abstract, care respinge

10 K.A. Hase, *Kirchengeschichte.*

orice amestec cu obiectul concret, şi punctul de vedere concretizant, aplecat asupra obiectului. Departe de noi ideea de a formula, dintr-un unghi de vedere intelectual, o judecată unilaterală, depreciatoare la adresa lui Radbertus şi a prestaţiei sale. Tocmai fiindcă această dogmă pare absurdă pentru spiritul modern, nu trebuie să ne simţim îndemnaţi a o declara lipsită istoriceşte de valoare. Ea reprezintă, ce-i drept, o piesă de lux pentru orice colecţie de erori umane, dar lipsa ei de valoare nu rezultă *eo ipso*, căci, mai înainte de a o condamna, ar trebui să cercetăm amănunţit cum a acţionat ea în viaţa religioasă a acelor veacuri şi ce îi datorează indirect epoca noastră. Nu trebuie trecut cu vederea că tocmai credinţa în realitatea acestui miracol pretinde o desprindere a procesului psihic de perceptibilul pur, desprindere care nu poate rămîne fără urmări asupra naturii înseşi a acestui proces. Procesul gîndirii orientate devine absolut imposibil atunci cînd perceptibilul posedă o valoare de prag prea ridicată. Ca urmare a unei valori prea ridicate, el pătrunde continuu în psihic, destramă şi distruge funcţia gîndirii orientate, bazată tocmai pe excluderea nonadecvării. Din această simplă reflecţie rezultă, fără doar şi poate, sensul practic al unor astfel de rituri şi dogme care tocmai din acest punct de vedere rezistă şi unui mod de examinare pur oportunist, biologic, fără a mai vorbi de efectele directe, specific religioase, exercitate asupra individului de credinţa în atare dogmă. Pe cît de mult îl preţuim pe Scotus Eriugena, pe atît de puţin ne este îngăduit să depreciem prestaţia lui Radbertus. Pe marginea acestui caz, se cuvine să învăţăm însă că gîndirea introvertitului nu este măsurabilă prin aceea a extravertitului, căci cele două forme de gîndire sînt, în raport cu determinările lor, complet şi fundamental diferite. S-ar putea, eventual, spune că: gîndirea *introvertitului* este *raţională*, cea a *extravertitului* însă e *programatică*.

32. Prin aceste observaţii, vreau să subliniez explicit, nu am urmărit nici într-un caz epuizarea psihologiei individuale a celor doi autori. Ceea ce ştim despre Scotus Eriugena personal — destul de puţin — nu este suficient pentru a-i diagnostica precis tipul. Ceea ce ştim despre el pledează în favoarea tipului introvertit. Despre Radbertus nu ştim aproape nimic. Ştim atîta doar că a spus ceva potrivnic modului general de a gîndi al oamenilor, dar că a dedus, cu o logică sigură a sentimentului, concluzia cea mai adecvată aşteptărilor acelor vremi, fapt care ar pleda în favoarea tipului extravertit. Din motive de cunoaştere insuficientă, trebuie să ne suspendăm însă judecata, căci, mai cu seamă în cazul lui Radbertus, lucrurile ar putea să stea şi altminteri. Este tot atît de posibil ca el să fi fost un introvertit care, avînd o inteligenţă limitată, nu a depăşit în nici un fel concepţiile mediului său, iar logica lui, total lipsită de originalitate, a mers doar pînă la deducerea unei concluzii la îndemînă din premisele puse la dispoziţie de Părinţii Bisericii în scrierile lor. Şi invers, Scotus Eriugena ar fi putut să fie un extravertit, dacă s-ar dovedi că era susţinut de un mediu caracterizat oricum de *common sense* şi care consideră că exprimarea corespunzătoare a acestuia din urmă era oportună şi binevenită — ceea ce însă, tocmai pentru Scotus Eriugena, nu este defel atestat. Pe de altă parte, ştim şi cît de mare era nostalgia acelei epoci după realitatea miracolului religios. Din unghiul de vedere al acestei particularităţi a spiritului vremii, opinia lui Scotus Eriugena trebuia să pară rece şi distrugătoare, în vreme ce afirmaţia lui Radbertus trebuia să fie resimţită ca vitalizantă, căci ea concretiza ceea ce îşi dorea fiecare.

4. Nominalism şi realism

33. Disputa euharistică din secolul al IX-lea nu a fost decît începutul unei controverse cu mult mai ample care a despărţit spiritele veacuri de-a rîndul şi care a închis în sine urmări imprevizibile. Este vorba de opoziţia dintre *nominalism* şi *realism*. Prin nominalism se înţelege acea orientare care susţinea că aşa-numitele *universalia*, adică noţiunile generale sau categoriale, precum, de exemplu, frumuseţea, binele, animalul, omul etc., nu ar fi altceva decît *nomina* (nume), sau cuvinte desemnate batjocoritor şi prin *flatus vocis*. Anatole France afirma: „Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on? Nous pensons avec des mots — songes-y, un métaphysicien n'a, pour consti-

tuer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens."* Acesta este nominalismul extrem, împărtăşit şi de Nietzsche, care concepe raţiunea ca pe o „metafizică a limbii".

34. Invers, realismul susţine existenţa universaliilor *ante rem*, respectiv faptul că noţiunile generale îşi au existenţa pentru sine, în felul ideilor platonice. În ciuda clericalităţii lui, nominalismul este un curent sceptic care contestă existenţa specifică, particulară a abstracţiunii. El reprezintă un fel de scepticism ştiinţific în interiorul dogmaticii rigide. Noţiunea lui de realitate coincide în mod necesar cu realitatea perceptibilă a lucrurilor, a căror individualitate reprezintă realul faţă de ideea abstractă. Realismul strict aşază, în schimb, accentul realităţii pe abstract, pe idee, pe universal, situat *ante rem* (înaintea lucrului).

a) Problema universaliilor în Antichitate

35. După cum se vede din referinţa la teoria platonică a ideilor, este vorba în acest caz de un conflict mult mai vechi. Citeva observaţii veninoase la Platon în legătură cu „moşnegii întîrziaţi la învăţătură" şi „săracii cu duhul" se referă la reprezentanţii a două şcoli filozofice înrudite, care se împăcau greu cu spiritul platonic, anume la *cinici* şi la *megarici*. Reprezentantul primei şcoli, Antistene, deşi apropiat atmosferei spirituale socratice şi prieten chiar cu Xenofon, era explicit nefavorabil lumii frumoase a ideilor platonice. El a scris chiar o lucrare polemică îndreptată împotriva lui Platon, în care numele acestuia apărea necuviincios schimbat în Σάθων. Σάθων înseamnă băiat sau bărbat, dar sub aspect sexual — căci σάθων vine de la σάθη, penis — fapt prin care Antistene sugera delicat, pe calea bine cunoscută nouă a proiecţiei, a cui cauză intenţiona să o apere împotriva lui Platon. Pentru creştinul Origene, această şi-cauză primă era, cum am văzut, tocmai demonul pe care a încercat să-l răpună autocastrîndu-se, după care a trecut nestingherit în lumea bogat împodobită a ideilor. Antistene însă era un păgîn precreştin, căruia

* „Şi ce este gîndirea? Şi cum gîndim? Gîndim cu ajutorul cuvintelor — reflectaţi la faptul că un metafizician nu are la îndemînă, pentru a constitui sistemul lumii, decît strigătul perfecţionat al maimuţelor şi al cîinilor" (*n. t.*).

percepţia simţurilor, simbolizată din vechime de falus, îi mai stătea încă la inimă; nu doar lui, ci, după cum se ştie, întregii şcoli cinice, al cărei laitmotiv era: înapoi la natură! Motivele care, în cazul lui Antistene, au putut împinge în prim-plan simţirea şi senzaţia concretă au fost nu puţine: mai întîi, el era un proletar care făcea din invidie o virtute. Nu era un ἰθαγενής, un grec pursînge. El venea de la periferie; şi tot afară, în faţa porţilor Atenei, îşi ţinea prelegerile şi se străduia să aibă un comportament proletar, modelul filozofiei cinice. De altfel, întreaga şcoală era alcătuită din proletari, sau cel puţin din persoane „periferice", cărora le era proprie critica nimicitoare a valorilor transmise. După Antistene, unul din reprezentanţii cei mai de vază ai şcolii a fost Diogene, care îşi ataşase cognomenul Kyon, ciine, şi al cărui monument funerar era chiar împodobit cu un ciine cioplit în marmură de Paros. Pe cît de caldă era dragostea ce o purta acesta semenilor săi şi pe cît de uman înţelegătoare îi era fiinţa, pe atît de necruţătoare era demolarea a tot ceea ce era sfînt în ochii contemporanilor săi. Îşi bătea joc de groaza care îi cuprindea pe spectatori, urmărind la teatru ospăţul lui Tieste[11] sau tragedia incestuoasă a lui Oedip, căci, spunea el, antropofagia n-ar fi ceva atît de rău, de vreme ce carnea omului n-ar putea revendica o condiţie de excepţie faţă de alte feluri de carne, iar neşansa unui incest nu ar fi vreo nenorocire specială, aşa cum se vede din pilda de învăţăminte pe care ne-o oferă animalele noastre domestice. Înrudită în multe privinţe cu cinicii era şcoala megarică. Megara doar era nefericita rivală a Atenei! După un început promiţător, în care Megara se distinsese prin întemeierea Bizanţului şi a Megarei Hiblaia din Sicilia, au izbucnit curînd tulburări interne care au împins cetatea într-o stare de vegetare vecină cu prăbuşirea şi au dus-o în situaţia de a fi depăşită în toate privinţele de Atena. Anecdote rurale neghioabe erau numite la Atena „glume megarice". Invidia celui inferior, suptă o dată cu laptele mamei, ar putea să explice nu puţine din elementele caracteristice filozofiei megarice. Atît aceasta, cît şi

11 Lui Tieste, fiul lui Pelops, i s-a servit la masă, în urma unei lupte cu fratele său pentru moştenirea regatului, carnea propriilor săi copii.

filozofia cinică erau eminamente nominaliste, în opoziţie strictă cu realismul ideilor lui Platon.

36. Un reprezentant ilustru al acestei direcţii a fost Stilpon din Megara, despre care se povesteşte următoarea anecdotă caracteristică: venind odată la Atena, el a văzut pe Acropole statuia superbă a lui Fidias, reprezentînd-o pe Atena. În cel mai pur stil megaric, a ţinut să observe că statuia nu este a fiicei lui Zeus, ci a lui Fidias. În această glumă se exprimă întreg spiritul gîndirii megarice, deoarece Stilpon îşi învăţa discipolii că noţiunile generice nu au realitate şi valabilitate generală şi că cine vorbeşte despre om nu vorbeşte despre nimeni, căci om nu desemnează οὔτε τόνδε οὔτε τόνδε (nici pe acesta, nici pe acela). Plutarh îi atribuie propoziţia: ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι, potrivit căreia ceva nu poate spune nimic despre altceva. Antistene propovăduia lucruri asemănătoare. Cel mai vechi reprezentant al acestui mod de judecată pare să fi fost Antifon din Rhamnus, sofist şi contemporan cu Socrate. I se atribuie prin tradiţie propoziţia: „Lungimea nu este nici văzută cu ochii, nici recunoscută în spirit de acela care identifică anumite obiecte lungi." Din această propoziţie reiese, fără doar şi poate, negarea substanţialităţii noţiunilor generice. Acest mod particular de judecată subminează în orice caz temelia ideilor platonice, căci pentru Platon tocmai ideile au o valabilitate şi o durată veşnică şi neschimbătoare, iar „realitatea" şi „multitudinea", doar o strălucire efemeră. Criticismul cinico-megaric, în schimb, descompune din punctul de vedere al realului acele noţiuni generice în nume (*nomina*) pur cazuistice şi descriptive, fără nici un fel de substanţialitate. Accentul cade pe lucrul individual.

37. Această opoziţie evidentă şi fundamentală, Gomperz[12] a sintetizat-o clar sub forma problemei *inerenţei* şi a *predicaţiei*. Cînd vorbim, de pildă, despre „cald" şi „rece", avem în vedere lucruri „calde" şi „reci", în care „cald" şi „rece" sînt atribute, respectiv predicate sau enunţuri. Enunţul se referă la ceva perceput şi existent în chip real, anume la un corp cald sau rece. Dintr-o multitudine de astfel de cazuri abstragem noţiunea de

12 *Griechische Denker*, vol. II, p. 143.

„căldură" şi de „răceală", operaţie în care intră nemijlocit, respectiv este gîndit, şi un *ce* de natură concretă. Astfel, „căldura" şi „răceala" sînt pentru noi ceva real, în virtutea ecoului pe care îl are percepţia la nivelul abstracţiunii. Ne este de-a dreptul greu să suprimăm concretul din abstracţiune, prin faptul că el se leagă, firesc, de orice abstracţiune prin originea însăşi a acesteia. În acest sens, concreteţea predicatului este, de fapt, apriorică. Dacă e să trecem acum la noţiunea generică imediat superioară de „temperatură", vom simţi şi aici, fără dificultate, concretul, care însă nu şi-a pierdut, evident, precizia senzorială. Dar şi capacitatea de reprezentare continuă să fie strîns legată de percepţia senzorială. Dacă urcăm la o noţiune generică şi mai înaltă, şi anume la aceea de energie, vom observa că aici dispare, ce-i drept, caracterul concret şi, într-o anumită măsură, calitatea de reprezentabilitate; dar se deschide astfel conflictul legat de „natura" energiei, şi anume întrebarea dacă aceasta este doar logic abstractă sau este ceva „real". Fireşte, învăţatul nominalist din zilele noastre este convins că „energie" e un simplu nume şi „jeton" al calculului nostru intelectual; dar el nu se poate opune uzului curent al limbii care manipulează „energia" ca pe ceva absolut concret, stîrnind continuu în minţile oamenilor o maximă confuzie gnoseologică.

38. Concreteţea logicului pur, care se insinuează atît de firesc în procesul nostru de abstractizare, determinînd „realitatea" predicatului sau a ideii abstracte, nu este un produs artificial şi nici ipostazierea arbitrară a unei noţiuni, ci un *ce* specific, necesar, de ordin natural. Prin urmare, nu este vorba de faptul că gîndul abstract ar fi arbitrar ipostaziat şi transferat într-o lume de dincolo de obîrşie, la fel de artificială, ci de faptul că procesul istoric real este tocmai invers. Anume, la primitiv, imaginea (*imago*), respectiv ecoul psihic al senzaţiei, este atît de puternică şi de evident colorată senzorial, încît, cînd este reprodusă, adică atunci cînd apare ca imagine spontan rememorată, poate ocazional asuma chiar calitatea de halucinaţie. Atunci cînd, de pildă, un primitiv îşi reaminteşte imaginea mamei sale defuncte, el vede şi aude, ca să spun aşa, spiritul ei. Noi doar „ne gîndim"

la morți, primitivul îi percepe, tocmai datorită senzorialității extraordinare a imaginilor sale spirituale. De aici vine credința primitivă în spirite. Spiritele sînt ceea ce noi numim, simplu, gînduri. Cînd primitivul „gîndește", el are de fapt viziuni, a căror realitate este atît de credibilă, încît el confundă continuu psihicul cu realul. Powell afirmă: „But the confusion of the confusions is that universal habit of savagery — the confusion of the objective with the subjective."[13] Spencer și Gillen spun: „What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake."[14] Ceea ce am constatat eu însumi în legătură cu psihologia negrilor confirmă aceste referințe. Pe atare fapt fundamental al realismului psihic, respectiv pe autonomia imaginii față de autonomia receptării prin simțuri, se bazează credința în spirite, și nu pe o necesitate explicativă oarecare a primitivului, atribuită fantezist acestuia doar de către europeni. Gîndul are pentru primitiv caracter vizionar, auditiv și de aceea revelator. Motiv pentru care vrăjitorul, adică vizionarul, este întotdeauna și ginditorul tribului care mijlocește revelația spiritelor sau a zeilor. Tot de aici vine și acțiunea magică a gîndului, căci fiind real, el are aceeași eficiență ca fapta; la fel și cuvîntul, ca haină exterioară a gîndului, căci cuvîntul stîrnește imagini rememorate „reale", are deci efect „real". Ne uimesc superstițiile primitive doar pentru că noi am izbutit să de-senzorializăm profund imaginea psihică, adică noi am învățat să gîndim „abstract", fireşte cu rezervele mai sus amintite.

39. Oricum, cine se ocupă de psihologia analitică e nevoit să le amintească și europenilor „cultivați" care îi sînt pacienți că „a gîndi" nu înseamnă „a face", și anume, unora pentru că își închipuie că e suficient dacă gîndesc ceva, altora deoarece cred că, dacă gîndesc, trebuie să și acționeze. Cît de ușor reapare realitatea originară a imaginii psihice ne arată visul în cazul omului normal și halucinația în cazul pierderii echilibrului mintal. Practica mistică se străduie chiar să refacă realitatea imaginii prin introversie artificială, spre a apleca talerul balanței în defavoarea extraversiei. Un exemplu concludent îl oferă inițierea misticului mahomedan Tewekkul-Beg de către Mollâ-Shâh[15]. Tewekkul-Beg istorisește:

„După aceste cuvinte, în timp ce simțurile îmi erau ca amețite, mi-a spus să mă așez în fața lui (a lui Mollâ-Shâh), și mi-a poruncit să produc propria lui imagine înăuntrul meu și, după ce m-a legat la ochi, mi-a cerut să-mi concentrez toate puterile sufletului asupra inimii. Am ascultat și, pe loc, prin harul lui Dumnezeu și cu ajutorul spiritual al șeicului, mi s-a deschis inima. Am văzut că în interiorul meu era ceva care semăna cu un pahar răsturnat; cînd acest obiect a fost așezat drept, un simțămînt de nemărginită fericire a pus stăpînire pe ființa mea. I-am spus maestrului: «Văd în sufletul meu o imagine întocmai a acestei chilii în care stau în fața ta, ca și cum un alt Tewekkul-Beg ar sta în fața unui alt Mollâ-Shâh.»"

Maestrul îl lămurește că aceasta e prima viziune a inițierii sale. Curînd urmează într-adevăr și alte apariții, o dată ce drumul către realitatea imaginii primitive fusese deschis.

40. *Realitatea predicatului este dată apriori*, căci ea a existat dintotdeauna în spiritul uman. Doar ulterior critica i-a retras abstracției caracterul real. Încă din vremea lui Platon, credința în realitatea magică a noțiunii era atît de mare, încît filozofii considerau rentabil să inventeze concluzii-capcană sau concluzii false pentru a forța, prin intermediul unei semnificații absolute, un răspuns absurd. Un exemplu simplu îl constituie concluzia falsă, numită *enkekalymmenos* (cel acoperit) a lui Eubulides din Megara. Iat-o: „Poți să-ți recunoști tatăl? Da. Poți să-l recunoști pe acest om cu fața acoperită? Nu. Te contrazici. Căci acest om acoperit e tatăl tău. Prin urmare, poți și nu poți să-ți recunoști

13 *Sketch of the Mythology of the North American Indians*, p. 20. [„Dar confuzia confuziilor este acea caracteristică universală a primitivului — confuzia obiectivului cu subiectivul" — *n. t.*]

14 *The Northern Tribes of Central Australia*. [„Ceea ce un primitiv experimentează în timpul visului este pentru el la fel de real ca și ceea ce vede în stare de veghe" — *n. t.*]

15 M. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, pp. 31 ș. urm.

tatăl." Înşelăciunea stă în aceea că cel chestionat presupune în mod naiv că verbul „a recunoaşte" se referă mereu la una şi aceeaşi stare de fapt, cînd în realitate valabilitatea lui e limitată la anumite cazuri. Pe acelaşi principiu se bazează şi *keratines* (incornoratul), care sună astfel: „Ceea ce nu ai pierdut, continui să ai. Coarne n-ai pierdut. Deci ai coarne." Şi aici, înşelăciunea constă în naivitatea celui întrebat care presupune o anumită stare de fapt dată în premisă. În felul acesta era atacată şi realitatea noţiunii generice care, sub forma ideii platonice, avea chiar existenţă metafizică şi valabilitate exclusivă. Gomperz afirmă: „Oamenii nu aveau acea neîncredere în limbă pe care o nutrim noi şi care ne face adesea să recunoaştem în cuvinte o expresie atît de puţin adecvată realităţii lor. Domina pe atunci mai degrabă credinţa naivă potrivit căreia sfera noţiunii şi sfera de utilizare a cuvîntului corespunzător trebuiau să se acopere în mare de fiecare dată."[16]

Faţă de concepţia privind sensul absolut, magic al cuvîntului, care presupune că prin el este întotdeauna dat şi conţinutul obiectiv al lucrului, critica sofiştilor e pe de-a-ntregul întemeiată. Ea demonstrează izbitor neputinţa limbii. În măsura în care ideile sînt simple nume — ipoteză ce ar trebui demonstrată —, atacul la adresa lui Platon este justificat. Noţiunile generice însă încetează să fie simple nume, atunci cînd desemnează asemănări sau conformităţi între lucruri. Se pune în acest caz întrebarea dacă aceste conformităţi sînt obiective sau nu. Într-adevăr, ele există, de unde şi faptul că noţiunile generice corespund unei realităţi. Ele cuprind tot atît real cît cuprinde descrierea exactă a unui lucru. Deosebirea stă în aceea că noţiunea generică este o descriere sau o desemnare a conformităţii lucrurilor. Slăbiciunea se află nu în noţiune sau în idee, ci în expresia lingvistică a acestora, care, evident, nu redă niciînd adecvat lucrul sau conformitatea lucrurilor. Atacul nominalist la adresa teoriei ideilor este în principiu un abuz nejustificat. Reacţia iritată de apărare a lui Platon a fost de aceea pe deplin întemeiată.

16 *Griechische Denker*, vol. II, p. 158.

41. Potrivit principiului inerenţei, susţinut de Antistene, despre un subiect nu numai că nu pot fi enunţate mai multe predicate, dar nu poate fi enunţat nici un predicat diferit de el. Antistene a considerat valabile doar enunţurile identice cu subiectul. Lăsînd la o parte faptul că astfel de propoziţii de identitate (precum „dulcele este dulce") nu spun absolut nimic şi sînt de aceea absurde, slăbiciunea principiului inerenţei stă în faptul că şi o judecată de identitate nu are nimic de a face cu lucrul; cuvîntul „iarbă" nu are, în sine, nimic de a face cu lucrul „iarbă". Principiul inerenţei suferă în mare măsură de vechea fetişizare a cuvîntului care presupunea naiv coincidenţa dintre cuvînt şi lucru. De aceea, dacă nominalistul ii spune realistului: „Visezi, crezi că ai de a face cu lucruri, cînd, de fapt, te războieşti cu himere de cuvinte!", tot la fel îi poate şi realistul replica nominalistului, căci nici acesta nu manevrează lucruri, ci cuvinte pe care le pune drept lucruri. Chiar şi dacă pune pentru fiecare lucru în parte un cuvînt anume, tot numai de cuvinte e vorba şi nu de lucruri în sine.

42. Iată însă că ideea de „energie", deşi simplu concept recunoscut ca atare, este atît de extraordinar de reală, încît societatea pe acţiuni a unei uzine electrice plăteşte pe baza ei dividende. Consiliul de administraţie nu s-ar lăsa defel convins de irealitatea şi metafizica energiei. „Energie" desemnează tocmai conformitatea fenomenelor energetice, care nu poate fi negată şi care îşi dovedeşte zi de zi, şi în modul cel mai izbitor, existenţa. În măsura în care lucrul este real, iar un cuvînt îl desemnează în chip convenţional, şi cuvîntului îi revine „semnificaţie reală". În măsura în care conformitatea lucrurilor este reală, se atribuie „semnificaţie reală" şi noţiunii generice care o desemnează ca atare, şi anume o semnificaţie care nu este nici mai mică, nici mai mare decît aceea a cuvîntului care numeşte lucrul individual. Mutarea accentului valoric de pe o latură pe alta ţine de poziţia individuală şi de psihologia momentului istoric respectiv. Este ceea ce Gomperz a identificat şi la Antistene, în legătură cu care a subliniat următoarele: „Minte robustă, repulsie faţă de orice formă de exaltare, poate şi forţă a sentimentului individual pentru care personalitatea particulară şi deci şi fiinţa

individuală trec drept tipul deplinei realităţi."[17] Adăugăm şi invidia celui care nu e cetăţean pursînge, a proletarului, a omului pe care destinul l-a dăruit cu prea puţină frumuseţe şi care vrea să ajungă pe culme, fie şi prin demolarea valorii altora. Acest lucru e caracteristic în mod special pentru cinic, care caută mereu altora nod în papură, pentru care nimic nu este sfînt din ceea ce aparţine altuia şi care nu se dă în lături nici să spargă liniştea unei case, doar spre a avea prilejul să-şi ofere sfaturile cuiva.

43. Acestei orientări esenţialmente critice i se opune lumea de idei a lui Platon în esenţialitatea ei veşnică. Este limpede că psihologia aceluia care a creat o astfel de lume este diametral opusă judecăţii critic destructive mai sus descrise. Gîndirea lui Platon abstrage din multitudinea lucrurilor şi creează noţiuni sintetic-constructive care desemnează şi exprimă conformităţile generale ale lucrurilor ca fiind existentul propriu-zis. Indivizibilitatea şi supraumanitatea lor este exact opusul concretismului propriu principiului inerenţei care urmăreşte să reducă substanţa gîndirii la unic, individual, concret. Această întreprindere este la fel de imposibilă ca şi valabilitatea exclusivă a principiului predicaţiei care urmăreşte să ridice enunţarea unei multitudini de lucruri individuale la nivelul substanţei eterne, existînd dincolo de orice caducitate. Ambele moduri de judecată sînt legitime, după cum ambele sînt proprii, în mod firesc, fiecărui om. După opinia mea, lucrul acesta se vede cel mai bine în faptul că tocmai întemeietorul şcolii megarice, Euclid din Megara, a conceput o unitate universală inaccesibilă, situată nemăsurat de sus în raport de individual şi de cazuistic. El a îmbinat principiul eleat[18] al „existentului" cu „binele", în aşa fel încît „existentul" era identic cu „binele". Acestora le făcea opoziţie doar „răul nonexistent". O astfel de atotcuprinzătoare unitate optimistă nu

17 *Loc. cit.*, p. 148.

18 Şcoala eleată în filozofie a fost întemeiată de Xenofon din Elea, în jurul anului 500 a. Chr. Simburele doctrinei sale stă în ideea după care unitatea şi imuabilitatea existenţei reprezintă singura realitate, iar lumea fenomenală în multitudinea ei, doar simplă aparenţă. Xenofon considera că toate încercările de explicare a lumii sînt absurde.

este, firește, altceva decît o noţiune generică de cel mai înalt ordin, o noţiune care îmbrăţişează existentul în sine şi care contrazice totodată orice evidenţă într-o măsură mult mai mare decît ideile platonice. Euclid a oferit astfel o compensaţie pentru disoluţia critică a judecăţii constructive în simple cuvinte-lucruri. Această atotcuprinzătoare unitate este atît de îndepărtată şi de vagă, încît nu mai exprimă conformitatea lucrurilor, ea nu este un tip, ci structura unei dorinţe de unitate, care îmbrăţişează mulţimea dezordonată a lucrurilor individuale. O astfel de dorinţă se impune tuturor acelora care, apărînd un nominalism extrem, încearcă să-şi depăşească atitudinea critic negativă. Descoperim nu rareori la acest fel de oameni o noţiune generică unitară, de o extraordinară neverosimilitate şi arbitrarietate. Căci este imposibil să te întemeiezi exclusiv pe principiul inerenţei. Gomperz afirmă pertinent în această ordine de idei: „O astfel de încercare este de presupus că va eşua în toate timpurile. Absolut exclusă era izbînda ei într-o lume în care înţelegerea istorică era absentă, iar o psihologie aprofundată lipsea aproape cu desăvîrşire. Pericolul, nu numai amenințător, ci şi inevitabil, era aici ca avantajele cele mai evidente şi mai clare, dar mai puţin insemnate să le împingă în fundal pe cele ascunse, dar în realitate mai importante. Luîndu-se drept model lumea animală şi omul primitiv, se retezau excrescenţele culturii, atentîndu-se astfel la multe din roadele unei dezvoltări de miriade de ani, în mare, suitoare."[19]

44. Judecata constructivă, care în opoziţie cu inerenţa vizează conformitatea lucrurilor, a produs idei generale ce se numără printre cele mai nobile bunuri ale culturii. Chiar dacă aceste idei sînt acum neînsufleţite, ne leagă de ele încă fire de indestructibilă tărie, aşa cum spune Gomperz. Şi el continuă: „Asemenea corpului lipsit de viaţă, şi ceea ce e neînsufleţit poate să revendice pe această cale cruţare, cinstire şi dăruire devotată; să ne gîndim la statuile, la mormintele şi la drapelele soldaţilor. Dar dacă mă silesc să sfîşii această ţesătură, iar strădania mea izbîndeşte, atunci decad în sălbăticie şi sufăr pierderi grele, pierd toa-

19 *Griechische Denker*, II, p. 137.

te acele senzaţii care par să îmbrace solul dur de stîncă al realităţii cu un inveliş bogat de viaţă înfloritoare. Pe valoarea înaltă acordată acestei luxurianţe, pe preţuirea a tot ceea ce s-ar putea numi valori dobindite, se sprijină orice rafinament, orice podoabă şi graţie a vieţii, orice înnobilare a instinctelor animale, tot la fel ca şi orice exerciţiu artistic şi orice desfătare legată de artă — tocmai acelea pe care cinicii se străduiau fără scrupul şi cruţare să le nimicească. Fireşte — dar asta nu trebuie să li se recunoască de bunăvoie lor şi nici puţinilor lor discipoli moderni —, există o graniţă dincolo de care nu putem să dăm ascultare guvernării principiului asociativ, fără a fi acuzaţi de nebunie, sau chiar de superstiţia ce se altoieşte pe guvernarea fără limite a acestui principiu."[20]

45. Ne-am ocupat atît de amănunţit de problema inerenţei şi a predicaţiei nu doar pentru că ea reapare în nominalismul şi realismul scolastic, ci şi pentru că în legătură cu ea nu s-a ajuns încă, şi nu se va ajunge vreodată, la împăcare şi la echilibru. Căci e vorba şi aici, din nou, de opoziţia tipică dintre punctul de vedere abstract, în care valoarea determinantă coincide cu însuşi procesul de gîndire, şi punctul de vedere în care orientarea gîndirii şi a simţirii este (conştient sau inconştient) guvernată de obiectul senzorial. În ultimul caz, procesul spiritual este mijlocul ce ţinteşte punerea în valoare a personalităţii. Nu e de mirare că tocmai filozofia proletară a fost aceea care a adoptat principiul inerenţei. Oriunde există suficiente motive de a se pune accentul pe simţirea individuală, gîndirea şi simţirea vor deveni critic negative, prin carenţă de energie pozitiv-creatoare (care este anume orientată către ţelurile personale), vor analiza şi reduce totul la detaliul concret. Acumularea, astfel rezultată, de lucruri individuale în dezordine va fi în cel mai bun caz subordonată unei vagi unităţi atotcuprinzătoare, al cărei caracter de deziderat este mai mult sau mai puţin transparent. Acolo însă unde ponderea cade pe procesul spiritual, rezultatul creaţiei spirituale va fi supraordonat multitudinii ca idee. Ideea este cît se poate de depersonalizată; senzaţia personală însă se transformă

20 *Loc. cit.*, II, p. 138.

cît mai mult cu putinţă în procesul spiritual pe care îl ipostaziază.

46. Şi aici trebuie să ne punem în treacăt întrebarea dacă psihologia teoriei platonice a ideilor ne îndreptăţeşte să presupunem că Platon însuşi aparţine tipului introvertit şi dacă psihologia cinicilor şi a megaricilor ne îngăduie să-i atribuim pe Antistene, pe Diogene şi pe Stilpon tipului extravertit? Un răspuns la această întrebare e absolut imposibil de dat. Pe baza unei extrem de minuţioase cercetări a scrierilor autentice ale lui Platon, ca „documents humains", s-ar putea eventual deduce tipul căruia el personal îi aparţine. Eu însumi nu îndrăznesc să formulez în această privinţă o judecată pozitivă. Dacă cineva ar face dovada că Platon aparţine tipului extravertit nu m-ar mira. În ce-i priveşte pe ceilalţi, tradiţia este atît de lacunară, încît o decizie este, după părerea mea, cu neputinţă de luat. Atîta timp cît cele două moduri de gîndire provin din deplasarea accentului valoric, este firesc la fel de posibil ca în cazul unui introvertit senzaţia personală să fie împinsă din anumite motive în prim-plan şi să fie supraordonată gîndirii, în aşa fel încît gîndirea să devină critic negativă. În ce-l priveşte pe extravertit, accentul valoric este la el situat pe relaţia cu obiectul, dar nu în mod necesar pe relaţia personală cu acesta. Dacă relaţia cu obiectul se află în prim-plan, atunci procesul spiritual este deja, ce-i drept, subordonat, dar el nu are caracter destructiv dacă interesul i se îndreaptă doar către natura obiectului şi ţine la distanţă implicarea senzaţiei personale. Avem de a face aici cu conflictul special între principiul inerenţei şi acela al predicaţiei, ca un caz particular ce îşi va găsi în cursul cercetării de faţă o tratare mai adîncită. Particularitatea cazului stă în implicarea pozitivă şi negativă a senzaţiei personale. Acolo unde tipul (noţiunea generică) reprimă lucrul individual pînă la a face din el o umbră, tipul, ideea, capătă realitate. Acolo unde valoarea lucrului individual suspendă tipul (noţiunea generică), lucrează dezintegrarea anarhică.

47. Ambele poziţii sînt extreme şi inechitabile, dar ele creează o imagine a contrariilor care, în ce priveşte claritatea, nu lasă nimic de dorit şi care tocmai prin exagerare subliniază acele trăsături care, într-o formă mai estompată şi mai puţin manifestă,

aparţin atît esenţei tipului introvertit, cît şi a celui extravertit, chiar dacă e vorba de personalităţi la care senzaţia personală nu este împinsă pe primul plan. Căci e o mare deosebire de esenţă dacă, de pildă, spiritualul e stăpîn sau este slugă. Stăpînul gîndeşte şi simte altfel decît sluga. Nici măcar o abstractizare avansată a elementelor personale în favoarea valorii generale nu poate elimina cu totul ingerinţele de ordin personal. Şi în măsura în care acestea există, gîndirea şi simţirea cuprind acele tendinţe destructive care provin din autoafirmarea persoanei faţă de caracterul nefavorabil al condiţiilor sociale. Am face însă o mare greşeală dacă, din cauza existenţei tendinţelor personale, am vrea să reducem şi valorile generale la curenţi personali subterani. Aceasta ar fi o pseudopsihologie. Dar există şi aceasta.

b) Problema universaliilor în scolastică

48. Problema celor două moduri de judecată a rămas nerezolvată, căci — *tertium non datur*. Astfel a transmis-o Porphyrios Evului Mediu: „Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo" („În ceea ce priveşte noţiunile de gen şi specie, problema este dacă ele sînt substanţiale sau intelectuale, dacă sînt materiale sau imateriale, dacă sînt separate de lucrurile sensibile sau sînt în ele, ori în jurul lor.") Problema a fost, în această formă, preluată de Evul Mediu. Se distinge punctul de vedere platonic, *universalia ante rem*, generalul sau ideea, ca model sau paradigmă a tuturor lucrurilor individuale, existînd (în spaţiul ceresc) total desprins de ele ἐν οὐρανίῳ τόπῳ după cum spune înţeleapta Diotima într-o convorbire despre „frumos" cu Socrate:

49. „Frumos ce nu se-nfăţişează cu faţă, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, frumos ce nu-i cutare gînd, cutare ştiinţă, ce nu sălăşluieşte în altă fiinţă decît sine; nu rezidă într-un vieţuitor, în pămînt, în cer, sau oriunde aiurea; frumos ce rămîne el însuşi întru sine, pururea identic sieşi ca fiind de un singur chip; frumos din care se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos,

fără ca prin apariţia şi dispariţia obiectelor frumoase el să sporească, să se micşoreze ori să îndure o cît de mică ştirbire."[21]

50. Teoriei platonice i s-a opus, după cum am văzut, ipoteza critică, potrivit căreia noţiunile generice sînt simple cuvinte. În acest caz realul este *prius*, idealul este *posterius*. Această opinie este desemnată prin formula *universalia post rem*.

51. Între aceste două concepţii se situează aceea mai moderată şi mai realistă a lui Aristotel, care poate fi desemnată prin formula *universalia in re*, care presupune că forma (εἶδος) şi substanţa coexistă. Punctul de vedere al lui Aristotel este o încercare concretistă de mediere, în perfect acord cu felul de a fi al lui Aristotel. Faţă de transcendentalismul învăţătorului său Platon, a cărui şcoală a căzut mai apoi pradă unui misticism pitagoreic, Aristotel a fost un om al realităţii, al realităţii vremurilor antice, trebuie spus, care cuprindea multe elemente de gîndire concretă, pe care epocile ulterioare le-au trecut în inventarul spiritului uman. Soluţia lui corespunde concretismului acelui *common sense* antic.

52. Aceste trei forme de gîndire oferă şi criteriile de împărţire a punctelor de vedere în marea controversă medievală a universaliilor, care a constituit, de fapt, şi esenţa scolasticii. Nu stă în intenţia mea — fie şi din pricina unei competenţe insuficiente — să intru în detaliile acestei dispute. Mă voi mulţumi doar să formulez cîteva sugestii orientative. Controversa s-a iscat o dată cu opiniile lui Johannes Roscellinus, către finele veacului al XI-lea. Potrivit acestuia, universaliile erau doar *nomina rerum*, nume de lucruri, sau, după cum spune tradiţia, *flatus voci*. Pentru el nu existau decît lucruri individuale, indivizi. El era, după cum remarcă potrivit Taylor, „strongly held by the reality of individuals"[22]. Concluzia imediat următoare era aceea de a-l gîndi şi pe Dumnezeu doar ca individ şi de a dezmembra trinitatea în trei persoane, ceea ce l-a făcut pe Roscellinus să ajungă de fapt

21 *Banchetul*, 211 a, b. [Traducere de Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, în: Platon, *Dialoguri*, E.L.U., Bucureşti, 1968 — *n. t.*]

22 H. O. Taylor, *The Medieval Mind*, vol. II, p. 340; [ţinut energic de realitatea individualului" — *n. t.*]

la un triteism. Predominant în epocă, realismul nu putea îngădui aşa ceva; în 1092, la sinodul din Soissons, opiniile lui Roscellinus au fost condamnate. De cealaltă parte se afla Guillaume de Champeaux, profesorul lui Abélard, un realist extrem, dar de nuanţă aristotelică. Potrivit cu opiniile maestrului său, el propovăduia că unul şi acelaşi lucru poate să existe concomitent în totalitatea sa în diferite lucruri individuale. Între lucrurile individuale nu ar fi nici un fel de diferenţă esenţială, ci doar o varietate de „accidente". Această din urmă noţiune caracterizează diferenţele reale dintre lucruri ca fiind întîmplătoare, tot aşa după cum în dogma transsubstanţierii, piinea şi vinul ca atare sînt „accidente".

53. De partea realismului se afla şi Anselm din Canterbury, părintele scolasticii. La el, universaliile sînt situate, pur platonician, în logosul divin. Din perspectiva acestui punct de vedere trebuie înţeleasă şi *dovada*, importantă psihologic, adusă de el, a *existenţei lui Dumnezeu*, dovadă denumită *ontologică*. Această dovadă probează existenţa lui Dumnezeu pe baza ideii de Dumnezeu. J.H. Fichte a formulat pe scurt acest argument astfel: „Existenţa ideii unui nedeterminat în conştiinţa noastră demonstrează existenţa reală a acestui nedeterminat."[23] Potrivit opiniei lui Anselm, noţiunea de fiinţă supremă existentă în intelect include şi calitatea existenţei acesteia („non potest esse in intellectu solo"*). Şi de aici deduce că: „Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster."[24] Slăbiciunea logică a argumentului ontologic este atît de evidentă, încît sînt necesare explicaţii psihologice în legătură cu motivele care au determinat un spirit ca Anselm să construiască o astfel de argumentaţie. Motivul cel mai la îndemînă trebuie căutat în dispoziţia psihologică generală a realismului, respectiv în faptul că atît o clasă

23 *Psychologie*, vol. II, p. 120.

* „Nu poate exista doar în intelect" — *(n. t.)*

24 *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, p. 110. [„Există într-adevăr ceva în comparaţie cu care nu ne putem reprezenta nimic mai mare şi acela eşti Tu, Doamne Dumnezeul nostru" — *n. t.*]

anume de oameni, cît şi anumite grupuri de oameni puneau accentul valoric, corespunzător curentului vremii lor, pe idee, în aşa fel încît pentru ei aceasta reprezenta o valoare reală, respectiv o valoare de viaţă mai mare decît realitatea lucrurilor individuale. De aceea lor le era pur şi simplu imposibil să accepte presupunerea că ceea ce în ochii lor avea cel mai mare preţ şi cea mai mare însemnătate nu exista şi în chip *real*. Ei deţineau dovada cea mai izbitoare a eficienţei punctului lor de vedere în faptul că îşi orientau manifest viaţa, gîndirea şi simţirea pe direcţia lui. Faţă de extraordinara *eficienţă* a ideii, care este tocmai o *realitate*, invizibilitatea ei nu îi aducea nici un prejudiciu. Ei aveau o noţiune ideală şi nu senzualistică a realităţii.

54. Un adversar al lui Anselm, contemporan cu el, anume Gaunilo, obiecta deja că reprezentarea frecventă a unei insule fericite şi perfecte (un fel de ţară a feacilor) nu demonstra în chip necesar şi existenţa reală a acesteia. Obiecţie, evident rezonabilă. Astfel de obiecţii şi altele similare au fost adesea ridicate în cursul secolelor, ceea ce însă nu a împiedicat argumentul ontologic să fiinţeze pînă în vremea din urmă, reprezentat fiind în veacul al XIX-lea de Hegel, Fichte şi Lotze. Astfel de contradicţii nu sînt de atribuit unei lipse considerabile de logică sau unei şi mai mari orbiri, de o parte ori de alta. A proceda astfel ar fi absurd. Mai degrabă este vorba de diferenţe psihologice profunde care se cer identificate şi reţinute. Presupunerea că ar exista doar o *singură* psihologie, sau doar *un singur* principiu psihologic fundamental, reprezintă o insuportabilă tiranie exercitată de prejudecăţile pseudoştiinţifice privitoare la insul normal. Se vorbeşte întruna de om şi de „psihologia" lui, dar aceasta este întotdeauna redusă la formula „nu e nimic altceva decît". Tot aşa se vorbeşte mereu de realitate, ca şi cum ar exista una singură. Realitate este ceea ce acţionează asupra sufletului omenesc, şi nu ceea ce unii oameni presupun că acţionează şi ceea ce ei generalizează în chip tendenţios. Oricît de ştiinţific s-ar proceda în astfel de cazuri, nu trebuie uitat că ştiinţa nu este „summa" vieţii şi că ea nu reprezintă decît una din atitudinile psihologice posibile, decît una din numeroasele forme de gîndire umană.

55. Argumentul ontologic nu este un argument şi nu este o dovadă, ci constatarea psihologică a faptului că există o clasă de oameni pentru care o anumită idee are eficienţă şi realitate, o realitate care atinge, ca să spun aşa, limita lumii perceptibile. Senzualistul se prevalează de certitudinea „realităţii" sale, după cum omul ideii stăruie asupra propriei realităţi psihologice. Psihologia trebuie să se descurce cu existenţa acestor două (sau a mai multor) tipuri, trebuie să evite, în orice condiţii, să conceapă unul din tipuri drept o neînţelegere venind din partea celuilalt şi nu trebuie niciodată să încerce în mod serios să reducă un tip la altul, ca şi cum orice entitate diferită nu ar fi decît funcţie de un *ce* cunoscut. Ceea ce nu vrea să însemne suspendarea principiului ştiinţific, incontestabil, potrivit căruia „principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda."* Căci necesitatea unei multitudini de principii psihologice explicative există. Abstracţie făcînd de cele spuse aici în favoarea acestei ipoteze, s-ar cuveni să se lămurească orice prin faptul, vrednic de a fi remarcat, că, în ciuda lichidării aparent definitive a argumentului ontologic de către Kant, nu puţini au fost filozofii postkantieni care l-au preluat din nou. Iar astăzi sîntem tot atît de departe, sau chiar mult mai departe, de a înţelege perechile de contrarii — idealism-realism, spiritualism-materialism, inclusiv problemele secundare —, decît a fost Evul Mediu timpuriu, care cel puţin dispunea de o concepţie unitară despre lume.

56. În favoarea dovezii ontologice nu există nici un argument logic care să corespundă intelectului modern. Argumentul ontologic nu are în sine nimic de a face cu logica, el este, în forma în care ni l-a lăsat Anselm în istorie, o *realitate psihologică*, ulterior intelectualizat sau raţionalizat, ceea ce, firește, fără *petitio principii* sau fără alte sofisme nu s-ar fi putut înfăptui. Dar tocmai în aceasta se vădeşte valabilitatea de nezdruncinat a argumentului, în faptul că el există, şi că un *consensus gentium* îl probează ca pe o realitate general admisă. De luat în calcul este realitatea, şi nu sofismul argumentării ei, întrucît eroarea

* „Excepînd necesitatea, principiile explicative nu sînt multiplicabile" (*n. t.*).

argumentului ontologic vine din aceea că el urmăreşte o demonstraţie logică acolo unde este vorba de cu mult mai mult decît atîta; anume, de o realitate psihologică a cărei apariţie şi eficienţă sînt atît de copleşitor de evidente, încît nu mai au nevoie de nici un fel de argumentare. *Consensus gentium* dovedeşte că Anselm avea dreptate atunci cînd constata că Dumnezeu *este*, pentru că este gîndit. Aici e un adevăr evident, ba chiar nimic altceva decît o propoziţie de identitate. Demonstraţia „logică" este inutilă şi în plus este fatală, în măsura în care Anselm ţine să demonstreze realitatea concretă a ideii sale de Dumnezeu. El afirmă: „Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re"[25] (Există deci, fără îndoială, ceva, dincolo de care nu poate fi gîndit nimic mai mare, nici în intelect, nici în lucru [concreteţe, „realitate"]). Noţiunea de „res" se afla situată în viziunea scolasticii la aceeaşi înălţime ca noţiunea de gînd. Astfel, Dionisie Areopagitul, ale cărui scrieri au exercitat o influenţă importantă asupra filozofiei Evului Mediu timpuriu, distingea *entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia* (entităţi raţionale, intelectuale, perceptibile, pur şi simplu existînde). Toma din Aquino numeşte „res", „quod est in anima" („ceea ce e în suflet"), dar şi „quod est extra animam" („ceea ce este în afara sufletului"). Această remarcabilă apropiere lasă să se întrevadă, în concepţia proprie acelor vremuri, urmele concreteţei („realităţii") primitive a gîndului. Din perspectiva acestei stări de spirit se înţelege uşor şi psihologia argumentului ontologic. Ipostazierea ideii nu reprezenta deloc un pas esenţial înainte, ci era pur şi simplu un ecou al senzorialităţii primitive a gîndului. Argumentul contrar al lui Gaunilo nu este din punct de vedere psihologic suficient, prin faptul că şi ideea unei insule fericite apare frecvent, aşa cum dovedeşte *consensus gentium*, ea fiind însă, cert, mai puţin eficientă decît ideea de Dumnezeu, căreia îi revine, drept urmare, o „valoare de realitate" mai înaltă.

25 *Loc. cit.*, p. 109.

57. Toţi cei care au preluat ulterior argumentul ontologic au căzut, cel puţin în principiu, în eroarea lui Anselm. Argumentarea lui Kant[26] ar trebui socotită definitivă. Ne vom referi de aceea, pe scurt, la ea. După Kant, „conceptul unei fiinţe absolut necesare este un concept pur al raţiunii, adică o simplă idee a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că raţiunea are nevoie de ea."

58. Dar „necesitatea necondiţionată a judecăţilor nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecăţii este doar o necesitate condiţionată a lucrului sau a predicatului în judecată."

59. Puţin mai înainte, Kant menţionase ca exemplu de judecată necesară faptul că un triunghi are trei unghiuri. La această propoziţie se referă atunci cînd continuă: „Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sînt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiţia că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) şi trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atît de mare putere de iluzie, încît după ce ne-am format despre un lucru un concept *a priori* astfel încît, după părerea noastră, existenţa să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existenţa este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiţia că eu pun acest obiect ca dat (ca existînd), atunci şi existenţa lui este pusă în mod necesar (după regula identităţii) şi că, în consecinţă, această fiinţă este ea însăşi absolut necesară, fiindcă existenţa ei este gîndită în acelaşi timp într-un concept arbitrar admis şi cu condiţia că eu pun obiectul lui." Puterea iluziei, la care Kant face aluzie aici, nu e nimic altceva decît *puterea* primitivă, *magică a cuvîntului*, proprie în chip tainic şi noţiunii. A fost necesară o lungă evoluţie pînă ce oamenii au înţeles temeinic că *flatus voci*, cuvîntul, nu înseamnă şi nu produce de fiecare dată realitate. Dar faptul că anumite

26 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. [Pentru citatele care urmează din această lucrare v. ediţia românească *Critica raţiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 475, 476-477 - *n. t.*]

minţi şi-au dat seama de acest lucru nu a fost nici pe departe în măsură să stîrpească din toate capetele ideea superstiţioasă de forţă inerentă noţiunii formulate. Evident, este în această superstiţie „instinctivă" ceva care nu vrea să fie stîrpit, pentru că prezintă o legitimitate existenţială, căreia însă pînă acum nu i s-a acordat suficientă atenţie. Paralogismul (concluzia eronată) se introduce în acelaşi fel în argumentul ontologic, adică printr-o iluzie, explicată de Kant după cum urmează: el vorbeşte mai întîi despre afirmaţia privitoare la „subiecte absolut necesare", de al căror concept este intim legat conceptul de existenţă pur şi simplu şi care deci nu pot fi suprimate fără contradicţie internă. Acest concept ar fi acela al „fiinţei infinit reale". „Această fiinţă, spuneţi voi, are toată realitatea şi voi sînteţi îndreptăţiţi să admiteţi ca posibilă o astfel de fiinţă [...]. Însă în realitatea totală este cuprinsă şi existenţa, deci existenţa este inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă acest lucru este suprimat, este suprimată şi posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu. Răspund: voi aţi şi comis o contradicţie cînd aţi strecurat în conceptul unui lucru pe care aţi voit să-l gîndiţi numai în ce priveşte posibilitatea lui, conceptul existenţei lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, voi aţi cîştigat în aparenţă, dar în realitate n-aţi spus nimic; căci voi aţi comis o simplă tautologie."[27]

60. „A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziţia unui lucru sau a unor anumite determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conţine două concepte care îşi au obiectele lor. Dumnezeu şi atotputernicia; micul cuvînt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul *în relaţie* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte şi atotputernicia) şi zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, şi anume *obiec-*

27 *Kritik der reinen Vernunft*. [*Ed. cit.*, p. 478 - *n. t.*]

tul, în relaţie cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conţină exact acelaşi lucru, şi de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult prin faptul că eu gîndesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Şi astfel, realul nu conţine nimic mai mult decît simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decît o sută de taleri posibili."

61. „Dar la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decît simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor)."

62. „Oricare ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un obiect, totuşi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La obiectele simţurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepţiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gîndirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori*; însă conştiinţa noastră despre orice existenţă (fie nemijlocit prin percepţie, fie prin raţionamente care leagă ceva cu percepţia) aparţine cu totul unităţii experienţei; şi o existenţă în afara acestui cimp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziţie pe care nu o putem justifica prin nimic."[28]

63. Această lungă rememorare a analizei fundamentale a lui Kant mi s-a părut necesară, tocmai deoarece găsim aici cea mai pură distincţie între *esse in intellectu* şi *esse in re*. Hegel i-a reproşat lui Kant că noţiunea de Dumnezeu nu poate fi comparată cu o sută de taleri imaginari. Dar, după cum spune pe bună dreptate Kant, logica face abstracţie de orice conţinut, căci altminteri, dacă ar prevala un conţinut oarecare, ea ar înceta să mai fie logică. Între variantele sau-sau ale unei alternative, adică din punctul de vedere al logicii, ca întotdeauna, *nu* există o a treia posibilitate. Dar între „intellectus" şi „res" există şi „anima", iar acest „esse in anima" face întreaga argumentare ontologică inutilă. Kant însuşi a întreprins în *Kritik der praktischen Vernunft* încercarea generoasă de a-l onora prin reflecţie filozofică pe „esse in anima". El îl introduce acolo pe Dumnezeu ca

28 *Kritik der reinen Vernunft.* [*Ed. cit.*, pp. 480, 481 - *n. t.*]

postulat al raţiunii practice, care rezultă din respectul cunoscut *a priori* „pentru legea morală ca mobil necesar, vizînd binul suprem şi ca premisă decurgînd de aici a realităţii obiective a aceleiaşi".[29]

64. „Esse in anima" este o stare de fapt psihologică, în legătură cu care se cere doar precizat dacă apare o dată, de mai multe ori sau în chip universal în psihologia umană. Starea de fapt numită Dumnezeu şi formulată drept „bunul suprem" semnifică, aşa cum indică şi termenii, valoarea sufletească cea mai înaltă sau, cu alte cuvinte, reprezentarea căreia i se conferă sau îi revine efectiv importanţa cea mai mare şi generală în raport cu determinarea acţiunii şi gîndirii noastre. În limbajul psihologiei analitice, noţiunea de Dumnezeu coincide cu acel complex de reprezentări care, corespunzător definiţiei de mai sus, concentrează în sine cea mai mare cantitate de libido (energie psihică). Drept urmare, noţiunea de Dumnezeu a sufletului ar fi efectiv diferită în funcţie de individ, ceea ce corespunde, de altfel, experienţei. Dumnezeu nu este nici măcar în idee o fiinţă stabilă, cu atît mai puţin în realitate. Căci cea mai înaltă valoare activă a sufletului uman este, după cum se ştie, foarte diferit localizată. Există unii, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία , al căror Dumnezeu este pîntecul (*Epistola Sf. Apostol Pavel către Filipeni*, 3, 19), banul, ştiinţa, puterea, sexualitatea etc. Psihologia individului se deplasează, cel puţin în ce priveşte trăsăturile ei fundamentale, în funcţie de localizarea bunului suprem, în aşa fel încît o „teorie psihologică", întemeiată exclusiv pe un instinct fundamental oarecare, de exemplu, pe lăcomia de putere sau pe sexualitate, aplicată unui individ de altă orientare nu va putea niciodată explica adecvat decît trăsături de importanţă secundară.

c) Încercarea de unificare a lui Abélard

65. Nu este lipsit de interes să se examineze felul în care scolastica a încercat să stingă controversa universaliilor şi să creeze un echilibru între opoziţiile tipologice, despărţite prin *tertium non datur*. Această încercare de echilibrare este opera lui Abélard, a acelui bărbat nefericit care, ars de iubire pentru

29 *Kritik der praktischen Vernunft*, I, II, III, p. 159.

Héloïse, a trebuit să-şi plătească pasiunea cu pierderea virilităţii. Cine cunoaşte viaţa lui Abélard ştie în ce măsură propriul său suflet adăpostea acele perechi de contrarii a căror reconciliere filozofică îi stătea atît de mult la inimă. Rémusat[30] îl caracterizează pe Abélard drept un eclectic care, deşi a criticat şi a respins toate teoriile formulate pe seama universaliilor, a preluat totuşi „din ele tot ceea ce era adevărat şi rezistent". Scrierile lui Abélard sînt, în segmentul în care se referă la universalii, greu accesibile şi confuze, căci autorul lor cîntăreşte continuu toate argumentele şi toate aspectele; şi tocmai faptul că nu a dat întîietate nici unui punct de vedere declarat, ci a încercat să înţeleagă şi să împace contrariile, a făcut ca nici discipolii săi să nu îl înţeleagă corect. Unii l-au interpretat ca fiind nominalist, alţii ca fiind realist. Această neînţelegere este caracteristică, deoarece e mult mai uşor să gîndeşti corespunzător cu un anume tip, rămînînd logic şi consecvent în interiorul lui, decît să gîndeşti corespunzător ambelor tipuri, în absenţa unei poziţii intermediare.

Atît curentul nominalist, cît şi curentul realist conduc, fiecare în parte, la rigoare, claritate şi unitate. Încercarea de a cîntări şi echilibra opoziţiile duce însă la confuzie şi la o concluzie care în raport cu sensul tipurilor este nesatisfăcătoare, deoarece nu poate mulţumi pe deplin nici pe unul, nici pe celălalt. Rémusat a extras din scrierile lui Abélard o întreagă serie de afirmaţii contradictorii în legătură cu subiectul de faţă. El exclamă: „Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abélard est-elle le chaos?"[31]

66. De la nominalism, Abélard preia adevărul potrivit căruia universaliile sînt „cuvinte", în sensul de convenţii spirituale exprimate prin limbă; preia mai departe adevărul după care un lucru nu este în realitate nimic general, ci întotdeauna ceva particular, iar substanţa nu e niciodată universală, ci individuală.

30 Charles de Rémusat, *Abélard.*

31 *Loc. cit.*, t. II, p. 119. [„E într-adevăr de admis acest ansamblu vast şi incoerent de doctrine în mintea unui singur om, şi să fie oare filozofia lui Abélard acest haos?" — *n. t.*]

De la realism, împrumută adevărul după care „genurile" şi „speciile" sînt îmbinări de factori individuali şi de lucruri individuale, în temeiul asemănărilor lor incontestabile. Punctul de vedere mediator este pentru el *conceptualismul*, care se cuvine înţeles ca o funcţie ce conferă inteligibilitate obiectelor individual percepute, care le clasifică pe acestea în baza asemănării dintre ele în genuri şi specii şi care le aduce astfel de la multitudinea lor absolută la o relativă unitate. Pe cît de indubitabile sînt multitudinea şi varietatea lucrurilor individuale, pe atîta este şi existenţa similitudinilor care face posibilă reunirea lor în concept. Pentru acela care, psihologic vorbind, este precumpănitor axat pe perceperea asemănării dintre lucruri, noţiunea colectivă este, ca să spun aşa, dată, adică se impune expres, cu evidenţa de nedezmînţit a percepţiei senzoriale. Aceluia însă care este psihologic orientat pe perceperea mai cu seamă a diferenţei dintre lucruri, asemănarea acestora nu îi este intuitiv dată, ci doar diversitatea lor care i se impune cu aceeaşi evidenţă cu care i se impune celuilalt asemănarea. S-ar zice că *empatia (Einfühlung) cu obiectul* este acel proces psihologic care pune într-o lumină deosebit de puternică tocmai deosebirea dintre un obiect şi altul, iar *abstragerea din obiect* este acel proces destinat în mod special să treacă peste deosebirea reală dintre obiectele individuale, în favoarea asemănării generale dintre ele, care este temelia însăşi a ideii. Empatia şi abstragerea reunite dau acea funcţie care stă la baza noţiunii de conceptualism. Acesta se sprijină pe funcţia psihologică, singura posibilitate reală de anulare a divergenţei dintre nominalism şi realism şi de readucere a lor într-o singură matcă.

67. Deşi Evul Mediu ştia să spună cuvinte mari despre suflet, nu dispunea de nici un fel de psihologie, aceasta fiind, în genere, una din cele mai noi ştiinţe. Dacă ar fi existat pe atunci psihologia, Abélard ar fi ridicat pe „esse in anima" la rangul unei formule mediatoare. Ceea ce Rémusat a înţeles perfect: „Dans la logique pure, les universaux ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie, les genres et les espèces se fondent sur la manière dont les êtres

sont réellement produits et constitués. Enfin, entre la logique pure et la physique, il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psychologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle."[32]

68. Chiar dacă şi-au lepădat haina scolastică şi au apărut într-o nouă travestire, *universalia ante rem* şi *post rem* au rămas obiect de controversă pentru toate secolele care au urmat. În esenţă era vorba de aceeaşi veche problemă. De-a lungul timpului, încercările de soluţionare a ei au făcut să se aplece balanţa cînd de partea realismului, cînd de cea a nominalismului. Scientismul veacului al XIX-lea a împins din nou problema în direcţia nominalistă, după ce filozofia de la începutul aceluiaşi veac dăduse în cel mai înalt grad satisfacţie realismului. Dar opoziţiile nu mai sînt acum atît de acuzate ca pe vremea lui Abélard. Dispunem de o psihologie, de o ştiinţă mediatoare, capabilă să îmbine în mod unic ideea şi obiectul, fără a le forţa în nici un fel. Această posibilitate ţine de esenţa psihologiei, dar nimeni nu poate să afirme că pînă acum psihologia şi-ar fi îndeplinit această misiune. În acest sens, trebuie să dăm dreptate afirmaţiei lui Rémusat după care: „Abélard a donc triomphé; car, malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne à son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde."[33]

32 *Loc. cit.*, t. II, p. 112. [„În logica pură universaliile nu sînt decît termenii unui limbaj convenţional. În fizică — pentru el, mai degrabă transcendentă decît experimentală —, adevărata lui ontologie, genurile şi speciile se întemeiază pe felul în care fiinţele sînt într-adevăr produse şi constituite. În fine, între logica pură şi fizică, există un punct la jumătatea drumului şi oarecum o ştiinţă mediană, care poate fi numită psihologie, şi în care Abélard cercetează felul în care iau naştere conceptele noastre şi trasează toată această genealogie intelectuală a fiinţelor, tablou sau simbol al ierarhiei şi al existenţei lor reale" — *n. t.*]

33 *Loc. cit.*, t. II, p. 140. [„Prin urmare, Abélard a triumfat; căci în ciuda gravelor restricţii pe care critica lucidă le descoperă în nominalismul sau conceptualismul ce i se impută, spiritul său este tocmai spiritul modern la obîrşia sa. El îl anunţă, îl anticipează, îl făgăduieşte. Lumina care albeşte orizontul în zori este deja aceea a astrului încă invizibil care trebuie să lumineze lumea" — *n. t.*]

69. Pentru acela care trece cu vederea existenţa tipurilor psihologice, iar prin aceasta, faptul că adevărul unuia dintre tipuri reprezintă eroarea celuilalt, strădania lui Abélard nu înseamnă mai mult decît o argutie scolastică în plus. Dar dacă recunoaştem existenţa ambelor tipuri, încercarea lui Abélard capătă pentru noi o importanţă considerabilă. Abélard caută punctul de vedere intermediar în *sermo*, prin care înţelege nu atît „discursul", cît propoziţia formată, alcătuită în vederea unui sens anume, deci o definiţie care uzează, în scopul fixării sensului ei, de mai multe cuvinte. El nu vorbeşte despre *verbum*, căci în accepţia nominalismului acesta nu este decît *vox*, *flatus voci*. Or, marea prestaţie psihologică a nominalismului antic, ca şi a celui medieval, tocmai în aceasta rezidă, în faptul de a fi dezarticulat temeinic identitatea primitivă, magică sau mistică dintre cuvînt şi realitatea obiectivă, prea temeinic pentru tipul uman care îşi are rădăcinile nu în obiecte, ci în abstragerea ideii despre obiecte. Abélard era un spirit prea larg spre a fi putut trece cu vederea valoarea nominalismului. Oricum, pentru el, cuvîntul era *vox*, în schimb, propoziţia, în limbajul lui *sermo*, însemna cu mult mai mult, căci aducea cu sine un sens constituit, descria elementele comune, ideale, gîndite, percepute prin gîndire ale obiectelor. În *sermo*, şi numai acolo, trăia universalul. Din acest motiv uşor de înţeles, Abélard a fost socotit şi nominalist, evident, pe nedrept, căci pentru el, universalul avea o realitate mai mare decît cuvîntul.

70. Exprimarea conceptualismului îl va fi costat scump pe Abélard, căci doctrina se agregase în mod necesar din contradicţii. Un epitaf la adresa lui, păstrat într-un manuscris din Oxford, ne dă, cred, o idee perfectă despre caracterul paradoxal al învăţăturii sale:

> Hic docuit voces cum rebus significare,
> Et docuit voces res significando notare;

Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit.
.....
Sic animal nullumque animal genus esse probatur,
Sic et homo et nullus homo species vocitatur.[34]

71. Opoziţia abia dacă se poate sintetiza altminteri decît prin paradox, în măsura în care se tinde către o expresie care să se sprijine, în principiu, pe unul din cele două puncte de vedere, în cazul de faţă pe punctul de vedere intelectual. Nu trebuie să uităm că diferenţa fundamentală dintre nominalism şi realism este nu doar de natură logică intelectuală, ci şi psihologică, aceasta din urmă reductibilă în cele din urmă la o deosebire tipică de atitudine psihologică, atît faţă de obiect, cît şi faţă de idee. Acela a cărui atitudine este ideală va sesiza totul şi va reacţiona la tot din unghiul de vedere al ideii. Acela care este însă orientat pe direcţia obiectului va sesiza şi va reacţiona din unghiul de vedere al senzaţiilor sale. Abstracţia îl interesează abia în al doilea rînd, motiv pentru care tot ceea ce trebuie să fie gîndit pe marginea obiectelor i se pare mai puţin important, şi invers, celuilalt. Insul branşat pe obiect este, fireşte, nominalist — „numele e vorbă goală şi fum" —, în măsura în care nu s-a deprins încă să-şi compenseze atitudinea orientată pe direcţia obiectului. El se transformă, dacă are abilitatea necesară, într-un logician riguros care nu îşi află perechea în exactitate, metodă şi ariditate. Cel orientat ideal este, fireşte, logic, motiv pentru care, de fapt, el nu poate înţelege şi aprecia manualul de logică. Dezvoltarea compensatorie transformă acest tip, aşa cum am văzut în cazul lui Tertullian, într-un om al sentimentului, ale cărui simţiri rămîn însă în orbita ideilor sale. Cel transformat prin compensare în logician rămîne însă cu lumea sa de idei în orbita obiectelor.

34 Acesta ne-a învăţat că, doar împreună cu lucrurile, cuvintele au sens;
Şi ne-a învăţat că semnificînd, cuvintele desemnează lucruri;
A corectat erorile de gen, la fel pe cele de specie.
Acesta a aşezat genul şi specia într-un singur cuvînt
Şi a observat că gen şi specie sînt un fel de a spune
.....
Aşa se dovedeşte că fiinţă şi nici o fiinţă constituie un gen
Aşa şi om şi nici un om se numeşte specie.

72. Cu aceste observaţii ajungem la partea slabă a gîndirii lui Abélard. Soluţia sa este unilaterală. Dacă în cazul opoziţiei dintre nominalism şi realism ar fi vorba doar de o confruntare logico-intelectuală, atunci s-ar putea pune întrebarea de ce în final nu ar fi posibilă şi o altă formulare în afară de cea paradoxală. Pentru că este vorba însă de o opoziţie psihologică, atunci orice formulare unilaterală, logic-intelectuală trebuie să se sfîrşească în paradox. „Sic et homo et nullus homo species vocitatur." Expresia logic intelectuală este absolut incapabilă, fie şi ca *sermo*, să ne ofere acea formulă mediană capabilă să dea seama, în mod egal, de esenţa celor două poziţii psihologice opuse, căci ea vine în întregime din direcţia abstractă şi ignoră cu desăvîrşire realitatea concretă.

73. Orice formulare logic-intelectuală — oricît de perfectă — deposedează impresia pe care o lasă obiectul de vivacitatea şi imediatitatea ce îi sînt proprii. Ea trebuie să procedeze astfel, spre a se putea constitui ca atare. Dar în felul acesta se pierde tocmai ceea ce, pentru punctul de vedere extravertit, este esenţial, anume raportarea la obiectul real. Nu există de aceea nici o posibilitate de a găsi în direcţia uneia sau a alteia dintre atitudini o formulă unificatoare, intrucîtva mulţumitoare. Şi totuşi omul nu poate — chiar dacă spiritul său poate — să stăruie în acest conflict care nu este doar o problemă de filozofie îndepărtată, ci una a raporturilor repetate, de zi cu zi, ale omului cu sine însuşi şi cu lumea din jur. Şi pentru că, de fapt, despre această problemă este vorba, conflictul nici nu poate fi rezolvat printr-o discuţie argumentată nominalist sau realist. Este nevoie de soluţia unui al treilea punct de vedere mediator. Lui *esse in intellectu* îi lipseşte realitatea palpabilului, lui *esse in re* îi lipseşte spiritul. Ideea şi lucrul se întîlnesc însă în psihicul omului, care ţine cumpăna între ele. Ce este în definitiv ideea, dacă psihicul nu îi mijloceşte o valoare vie? Şi ce este lucrul obiectiv, dacă psihicul îi retrage forţa ce condiţionează impresia senzo-

rială? Ce este realitatea, dacă ea nu există în noi înşine, dacă nu *esse in anima*? Realitatea vie nu este dată în chip exclusiv nici prin atitudinea obiectivă, reală a lucrurilor, nici prin formula ideii, ci doar prin îmbinarea amîndurora în procesul psihologic viu, prin *esse in anima*. Doar prin activitatea vitală, particulară a psihicului, percepţia senzorială atinge acea adîncime a impresiei, iar ideea acea forţă eficientă care sînt, amîndouă, părţi componente indispensabile ale unei realităţi vii. Această activitate proprie psihicului, care nu se poate explica nici ca reacţie reflexă la stimuli senzoriali, nici ca organ executiv al ideilor eterne, este, ca orice proces vital, un act creator neîntrerupt. Nu pot denumi această activitate altminteri decît prin termenul de *fantezie*. Fantezia este tot atît de mult sentiment pe cît este gînd, tot atît de mult intuiţie pe cît este senzaţie. Nu există nici o funcţie a psihicului care să nu se lege indistinct prin ea de celelalte funcţii psihice. Ea ne apare cînd drept ceva primordial, cînd drept produsul ultim şi cel mai cutezător al sintezei tuturor facultăţilor. De aceea fantezia îmi pare a fi expresia cea mai limpede a activităţii psihice. Ea este înainte de toate activitatea creatoare din care izvorăsc răspunsurile la toate întrebările rezolvabile, ea este mama tuturor posibilităţilor în care sînt viu îmbinate, asemenea tuturor contrariilor psihologice, lumea dinăuntru şi cea din afară. Fantezia a fost şi este întotdeauna puntea de legătură între revendicările ireconciliabile ale obiectului şi ale subiectului, ale extraversiei şi ale introversiei. Doar în fantezie sînt reunite ambele mecanisme.

74. Dacă Abélard ar fi ajuns pînă la cunoaşterea deosebirii psihologice dintre cele două puncte de vedere, el ar fi trebuit să se refere la fantezie în vederea formulării expresiei unificatoare. Dar în imperiul ştiinţei, fantezia este tabu, la fel şi sentimentul. Dacă vom identifica însă natura psihologică a opoziţiei fundamentale, psihologia se va vedea silită să recunoască nu doar punctul de vedere al sentimentului, ci şi pe acela al fanteziei mediatoare. Aici însă intervine marea dificultate: în cea mai mare măsură fantezia este un produs al inconştientului. Ea cuprinde, firește, componente conştiente, dar este în esenţă involuntară şi se opune, de fapt, ca o prezenţă străină, conţinutului conştiinţei. Aceste calităţi, fantezia le are în comun cu visul, care însă este într-o măsură şi mai mare involuntar şi straniu.

75. Raportul omului cu fantezia este în bună parte determinat de raportul său cu inconştientul în genere. La rîndu-i, această din urmă relaţie este determinată de spiritul vremii. După gradul de predominanţă a raţionalismului, individul va fi mai mult sau mai puţin înclinat să se lase în voia inconştientului şi a produselor acestuia. Creştinismul manifestă tendinţa certă, de altfel ca orice formă închisă de religie, de a reprima pe cît posibil inconştientul individului şi de a-i paraliza astfel fantezia. În locul lor, el oferă viziuni simbolice cu relief solid, destinate să înlocuiască total inconştientul individului. Reprezentările simbolice ale tuturor religiilor sînt figurări de procese inconştiente în forme tipice, general obligatorii. Învăţătura religioasă oferă informaţii aşa zicînd definitive despre „lucrurile" ultime, despre spaţiul situat dincolo de conştiinţa umană. De cîte ori avem posibilitatea să urmărim apariţia unei religii, observăm că figurile doctrinei îi apar chiar întemeietorului ei drept revelaţii, deci concretizări ale fanteziei sale inconştiente. Formele izvorîte din inconştientul acestuia sînt declarate general valabile şi înlocuiesc astfel fanteziile individuale ale altora. *Evanghelia după Matei* ne-a păstrat un fragment privind acest proces din viaţa lui Cristos: în relatarea ispitirii, vedem cum ideea de regalitate se ridică din inconştientul lui Cristos sub forma vedeniei diavolului care îi oferă puterea peste împărăţiile lumii. Dacă Cristos ar fi înţeles greşit, concretistic, această fantezie, interpretînd-o în sens propriu, am fi avut un nebun în plus pe lume. Dar el şi-a respins concretismul fanteziei şi şi-a făcut intrarea în lume ca un rege peste împărăţiile *cerului*. Nu a fost un paranoic, cum de altfel s-a văzut din chiar succesul său. Opiniile exprimate ocazional în acest sens din direcţie psihiatrică nu sînt decît ridicole palavre raţionaliste, străine de înţelegerea unor astfel de fenomene din istoria omenirii. Forma sub care Cristos a înfăţişat lumii conţinutul inconştientului său a fost preluată şi declarată universal obligatorie. Toate fanteziile individuale şi-au pierdut astfel valabilitatea şi valoarea, devenind chiar obiect de persecuţie, aşa cum o dovedesc destinul mişcării gnostice, ca şi acela

al ereticilor de mai tîrziu. Întocmai spune şi profetul Ieremia (23: 16, 25-28)[35]:

„Aşa zice Domnul Savaot: «Nu ascultaţi de cuvintele proorocilor, care vă profeţesc, că vă înşală, povestindu-vă *închipuirile inimii lor* [subl. lui C.G. Jung] şi nimic din cele ale Domnului.»"

„Am auzit ce zic prooroci care profeţesc minciuni în numele Meu. Ei zic: «Am visat, am văzut în vis.»"

„Pînă cînd proorocii aceştia vor spune minciuni şi vor vesti înşelătoria inimii lor?"

„Cred ei cu visele lor, pe care şi le povestesc unul altuia, să facă uitat poporului Meu, numele Meu, aşa cum au uitat părinţii lor numele Meu pentru Baal?"

„Proorocul care a văzut vis, povesteaască-l ca vis, iar cel ce are cuvîntul Meu să spună cuvîntul Meu adevărat. Ce legătură poate fi între pleavă şi grăuntele de grîu curat, zice Domnul?"

76. Tot aşa, vedem cum în Evul Mediu, episcopii se străduiau cu zel să stîrpească efectele inconştientului individual al călugărilor. Informaţii deosebit de preţioase ne oferă în această privinţă arhiepiscopul Atanasie[36] din Alexandria în biografia Sfîntului Anton. Aici el descrie, spre a fi de învăţătură călugărilor săi, apariţiile şi vedeniile, primejdiile sufletului, care îl asaltează pe cel care se roagă şi posteşte în singurătate. El îi învaţă cît de abil se travesteşte diavolul pentru a-i prinde pe sfinţi în capcană. Diavolul este, firește, glasul propriului inconştient al anahoretului care se revoltă împotriva reprimării violente a naturii individuale. Citez mai jos cîteva pasaje din această carte greu accesibilă. Ele arată limpede felul sistematic în care inconştientul a fost înăbuşit şi devalorizat:

35 Citatele provin din *Biblia sau Sf. Scriptură*. [Tipărită cu aprobarea Sfîntului Sinod, Bucureşti, 1968. La aceeaşi ediţie trimit şi celelalte citate biblice din cuprinsul lucrării de faţă, cu excepţia acelor cazuri în care am reprodus — şi menţionat ca atare — versiunea lui Vasile Radu şi Gala Galaction (1938), mai apropiată episodic de varianta germană a lui Luther, respectiv latină, utilizată de Jung - *n. t.*]

36 *Life of St. Antony* in *The Book of Paradise* by Palladius, Hieronymus etc. Editor, E.A. Wallis Budge.

77. „Există răstimpuri în care nu vedem pe nimeni şi totuşi auzim zgomotul lucrărilor diavoleşti, şi e ca şi cum cineva ar cînta un cîntec cu glas tare, şi în alte răstimpuri e ca şi cum am auzi cuvintele Sfintei Scripturi, ca şi cum o fiinţă vie i-ar repeta cuvintele, şi sînt întocmai acelea pe care le-am auzi, dacă cineva ar citi din carte (din Biblie). Şi s-a întîmplat chiar ca ei (diavolii) să ne smulgă de la rugăciunea de seară şi să ne împingă să ne sculăm. Şi ne amăgesc înfăţişîndu-ni-se cu chipuri asemănătoare călugărilor sau acelora care jelesc (adică pustnicilor). Şi se apropie de noi, ca şi cum ar veni de departe, şi încep să spună cuvinte potrivite a scădea înţelegerea celor slabi de înger: «Este acuma o lege asupra intregii făpturi ca să iubim pustiirea, dar noi n-am fost în stare, prin voinţa lui Dumnezeu, să intrăm în casele noastre, cînd am ajuns la ele, şi să facem ceea ce e drept.» Iar dacă nu izbutesc să-şi impună astfel voinţa, renunţă la această înşelăciune şi se slujesc de alta, zicînd: «Cum poţi tu să trăieşti? Căci ai păcătuit şi ai săvîrşit în multe privinţe nedreptăţi. Crezi că duhul nu mi-a dezvăluit ce-ai făcut, sau crezi că nu ştiu că ai făcut asta şi asta?» De aceea, dacă un frate cu mintea simplă crede astfel de lucruri şi simte înlăuntrul său că într-adevăr el aşa a făcut, cum i-a spus Cel Rău, şi dacă el nu are habar de viclenia demonului, atunci duhul lui se va tulbura, va deznădăjdui şi va suferi o cădere. Iubiţii mei, nu trebuie să ne înspăimînte toate acestea, dar să ne temem atunci cînd diavolii încep să vorbească mai mult despre lucruri adevărate şi să-i mustrăm apoi necruţător [...]. De aceea, să ne păzim, ca să nu ne plecăm urechile la vorbele lor, chiar dacă vorbele pe care le spun sînt vorbe adevărate. Căci ar fi o ruşine pentru noi să ne fie învăţători aceia care s-au ridicat împotriva lui Dumnezeu. Să ne îmbrăcăm, fraţi ai mei, în platoşa dreptăţii şi să ne acoperim cu coiful mintuirii, iar în clipa luptei să slobozim din cugetul credinţei, ca dintr-un arc întins, săgeţi duhovniceşti. Căci ei (diavolii) nu sînt nimic, şi chiar dacă ar fi ceva, puterea lor nu ar avea nimic într-însa care i-ar îngădui să se împotrivească forţei crucii."

78. Anton povesteşte: „Odată mi-a apărut un diavol avînd o purtare cu deosebire trufaşă şi fără ruşine, şi mi-a apărut în faţă

cu larma tumultuoasă a unei mulţimi de norod şi a cutezat să-mi spună: «Eu şi tocmai eu sînt puterea lui Dumnezeu; eu şi tocmai eu sînt domnul lumilor.“ Şi mi-a spus mai departe: «Ce voieşti ca să-ţi dau? Cere şi vei primi!» Atunci am suflat asupra lui şi l-am respins în numele lui Cristos [...]. În altă împrejurare, cînd posteam, mi-a apărut Vicleanul, sub chipul unui frate care aducea piine şi a început să-mi dea sfaturi, zicînd: «Ridică-te şi potoleşte-ţi inima cu piine şi apă şi odihneşte-te un pic după truda ta nemăsurată, doar eşti om şi oricît de sus ai fi, nu eşti înveşmîntat decît cu trup muritor şi ar trebui să te temi de boli şi de mihnire.» I-am ascultat vorbele, mi-am păstrat liniştea şi m-am ferit să-i răspund. Am îngenuncheat în linişte şi rugîndu-mă m-am căit, zicînd: «O, Doamne, sfirşeşte cu el, cum te-ai obişnuit să faci dintotdeauna.» Şi de cum am spus aceste vorbe, s-a isprăvit cu el, s-a mistuit ca pulberea şi a ieşit pe uşa mea ca fumul.

79. Şi odată, într-o noapte, Satana s-a apropiat de casa mea şi a bătut la uşă, iar eu am ieşit să văd cine bate şi mi-am ridicat ochii şi am văzut un bărbat deosebit de mare şi de puternic la înfăţişare, care mi-a spus: «Sînt Satana.» Atunci, i-am zis: «Ce cauţi?» A răspuns, zicîndu-mi: «De ce mă ponegrese călugării şi pustnicii şi ceilalţi creştini, şi de ce îngrămădesc necontenit blesteme asupra mea?» Mi-am luat capul în mîini, minunat de sminteala lui şi i-am zis: «De ce îi chinuieşti?» La care răspunse, zicînd: «Nu eu sînt cel ce-i chinuie, ci ei se chinuie singuri, căci mi s-a întîmplat să văd într-o împrejurare oarecare, petrecută aievea, că dacă nu le-aş fi strigat că *eu* sînt duşmanul, s-ar fi omorît de tot între ei. De aceea, n-am nici un loc unde aş putea să stau, nici sabie lucitoare şi nici măcar oameni care să-mi fie cu adevărat supuşi, căci cei care mă slujesc mă dispreţuiesc de tot şi, apoi, trebuie să-i leg în lanţuri căci ei nu ţin la mine, socotind că e drept să se poarte aşa, şi sînt gata în tot ceasul să fugă de la mine, folosindu-se de orice împrejurare. Creştinii au umplut toată lumea şi, iată, pînă şi pustiul e plin de mînăstirile şi lăcaşurile lor. Să se păzească, atunci cînd îngrămădesc blesteme asupra mea.» La care i-am răspuns, lăudînd îndurarea Domnului nostru: «Cum se face că tu, care în toate celelalte împrejurări ai minţit, spui acum adevărul? Şi cum se face că spui acum adevărul, deşi te-ai obişnuit să minţi? Este adevărat că atunci cînd a venit Cristos pe lume, ai fost aruncat în străfundurile cele mai adînci şi că rădăcinile greşelii tale au fost stîrpite din pămînt?» Cînd Satana a auzit pomenindu-se numele lui Cristos, s-a făcut nevăzut şi vorbele lui s-au isprăvit.“

80. Aceste pasaje arată felul în care inconştientul individului a fost repudiat cu ajutorul credinţei general împărtăşite, cu toate că el spunea în mod transparent adevărul. Faptul că a fost repudiat îşi are cauzele sale speciale în istoria gîndirii. Nu ne interesează să le lămurim pe acestea aici. Ne mulţumim doar cu observaţia că inconştientul a fost reprimat. Această reprimare constă — psihologic vorbind — în retragerea libidoului, a energiei psihice. Libidoul astfel recuperat a slujit la construirea şi dezvoltarea atitudinii conştiente pe baza căreia s-a plămădit treptat o nouă concepţie despre viaţă. Avantajele neîndoielnice care au decurs de aici au întărit, evident, această atitudine. Aşadar nu este de mirare că psihologia noastră se caracterizează precumpănitor printr-o atitudine de respingere a inconştientului.

81. Nu este doar de înţeles, ci este şi absolut necesar faptul că ştiinţele exclud atît punctul de vedere al sentimentului, cît şi pe cel al fanteziei. Tocmai de aceea sînt ştiinţe. Care este însă situaţia psihologiei? În măsura în care se consideră ştiinţă, trebuie să facă şi ea acelaşi lucru. Dar va putea psihologia să dea seamă în aceste condiţii de obiectul ei? Fiecare ştiinţă caută, în cele din urmă, să-şi formuleze şi să-şi exprime materia în abstracţii, deci şi psihologia ar putea şi poate să traducă în abstracţii intelectuale procesele legate de sentiment, de senzaţie şi de fantezie. Această tratare asigură dreptul punctului de vedere intelectual abstract, nu însă şi pe acela al celorlalte puncte de vedere psihologic posibile. Acestea din urmă pot fi doar menţionate în cadrul unei psihologii ştiinţifice, dar ele nu pot apărea ca principii autonome, proprii unei ştiinţe. Ştiinţa este în toate împrejurările o chestiune a intelectului, iar acestuia îi sînt subordonate celelalte funcţii psihologice ca obiecte. Intelectul este suveranul domeniului ştiinţific. Alta e însă situaţia în condiţiile în care ştiinţa îşi găseşte o aplicare practică. Intelectul, pînă de curînd rege, devine acum simplu mijloc auxiliar, instrument ştiinţific

rafinat, ce-i drept, totuşi doar unealtă, nu scop în sine, ci simplă condiţie. Intelectul, şi o dată cu el ştiinţa, se află aici în slujba puterii şi a intenţiei creatoare. Este şi aceasta „psihologie", nu însă ştiinţă; este o psihologie în sensul mai larg al cuvîntului, o activitate psihologică de natură creatoare, în cadrul căreia primatul îi revine fanteziei productive. În loc să se vorbească de fantezie productivă, s-ar putea tot atît de bine spune că într-o psihologie practică de acest gen, *viaţa* însăşi preia rolul conducător; căci, pe de-o parte, fantezia care concepe şi creează este cea care se slujeşte de ştiinţă ca de un mijloc; pe de altă parte însă, nenumărate sînt exigenţele realităţii exterioare care stimulează activitatea fanteziei creatoare. Ştiinţa ca scop în sine este, fireşte, un ideal înalt, dar înfăptuirea lui consecventă produce atîtea scopuri în sine cîte ştiinţe şi arte există; ceea ce duce la o mare diferenţiere şi specializare a funcţiilor luate de fiecare dată în considerare, dar, consecutiv, şi la îndepărtarea lor de lume şi de viaţă şi, în plus, la acumularea de domenii speciale care îşi pierd treptat orice legătură unele cu celelalte. Se pun astfel bazele unei săraciri şi goliri nu doar la nivelul domeniului special, ci şi la acela al psihicului celui care s-a specializat prin diferenţiere progresivă sau a regresat.

82. Ştiinţa trebuie să-şi dovedească însă valoarea vitală prin aptitudinea de a fi nu numai stăpînă, ci şi slujitoare. Ea nu se dezonorează nicidecum astfel. Deşi ştiinţa ne-a mijlocit cunoaşterea dizarmoniilor şi tulburărilor psihicului şi deşi intelectul care stă la baza ei merită toată preţuirea noastră, ar fi o mare greşeală să i se atribuie ştiinţei din acest motiv un scop în sine, care să o împiedice să funcţioneze ca simplu instrument. Dacă pătrundem însă cu intelectul şi cu ştiinţa lui în viaţa reală, ne dăm de îndată seama că sîntem închişi în limite care ne zăvorăsc accesul la alte domenii ale vieţii, la fel de importante. Sîntem de aceea obligaţi să interpretăm universalitatea idealului nostru ca pe o limitare şi să ne căutăm un *spiritus rector* în măsură să ofere, faţă de revendicările unei vieţi depline, o mai mare garanţie de universalitate psihologică decît oferă intelectul. Cînd Faust exclamă „sentimentul este totul", el se opune intelectului, afirmînd cealaltă latură opusă acestuia, dar nicidecum acea totalitate a vieţii, deci a propriului psihic, capabilă să unească simţirea şi gîndirea într-un al treilea *ce* superior. Acest al treilea *ce* mai înalt poate fi, aşa cum am sugerat deja, atît un ţel practic, cît şi fantezia care zămisleşte totul. Acest ţel al totalităţii nu poate fi recunoscut nici de ştiinţă, care îşi este propriul ţel, şi nici de simţire, căreia îi lipseşte viziunea gîndirii. Ştiinţa şi simţirea trebuie să-şi slujească reciproc de mijloc auxiliar, dar contrastul dintre ele este atît de mare, încît avem nevoie de o punte de legătură. Aceasta ne este dată de fantezia creatoare, care nu e nici ştiinţă, nici simţire, căci e maica amîndurora — mai mult chiar, ea poartă la sîn pruncul, ţelul care uneşte contrariile.

83. Dacă psihologia rămîne doar o ştiinţă, nu mai ajungem la viaţă, ci slujim scopul în sine al ştiinţei. Ea ne conduce, desigur, la cunoaşterea faptelor, dar se opune oricărui alt scop, afară de acela care îi este propriu. Intelectul rămîne captivul lui însuşi, atita timp cît nu îşi jertfeşte de bunăvoie primatul şi nu recunoaşte demnitatea altor scopuri. El se teme să facă pasul capabil să-l ducă dincolo de sine şi se teme să-şi nege propria valabilitate universală, căci orice altceva afară de sine nu este pentru el *decît fantezie*. Dar ce lucru grandios a existat vreodată care să nu fi fost mai înainte fantezist? Şi iată cum intelectul, anchilozat în calitate de scop al ştiinţei, ajunge să-şi suprime izvorul de viaţă. Pentru el, fantezia nu e decît dorinţa proiectată în vis, prin care ştiinţa îşi exprimă orice formă de subestimare, care îi este atît plăcută, cît şi necesară. Ca scop în sine, ştiinţa este indispensabilă atîta vreme cît în joc e propria ei dezvoltare, ceea ce încetează să mai fie valabil, devenind un rău, de îndată ce este vorba de viaţa însăşi care trebuie dezvoltată. Iată de ce reprimarea fanteziei în cadrul culturii creştine a fost o necesitate istorică, după cum tot o necesitate istorică a fost reprimarea ei, din alt unghi de vedere, în epoca noastră, a ştiinţelor naturii. Nu trebuie uitat nici că fantezia creatoare poate degenera, dacă nu i se pun hotare ferme, proliferînd în mod funest. Dar aceste hotare nu pot fi niciodată constituite de limitele artificiale puse de intelect sau de sentimentul raţional, ci ele sînt date de necesitate şi de realitatea incontestabilă. Obiectivele diferă în funcţie de epoca istorică şi abia ulterior se poate recunoaşte cu certitudine

ceea ce ar fi trebuit şi ceea ce nu ar fi trebuit să fie. Prezentul este dominat de fiecare dată de conflictul dintre convingeri, căci „războiul este părintele tuturor lucrurilor"[37]. Doar istoria decide. Adevărul nu este veşnic, el este un program. Cu cît este „mai etern", cu atît un adevăr este mai lipsit de viaţă şi de valoare, căci fiind evident, el nu ne mai spune nimic.

84. Felul în care psihologia, în calitate de ştiinţă, evaluează fantezia ne este demonstrat de cunoscutele opinii ale lui Freud şi Adler. Interpretarea lui Freud reduce fantezia la procesele instinctive elementare cărora le atribuie rol cauzal. Concepţia lui Adler, în schimb, o reduce la intenţiile finale elementare ale eului. Prima este o psihologie a instinctului, ultima o psihologie a eului. Instinctul este un fenomen biologic impersonal. O psihologie bazată pe el va neglija, firește, eul, „căci eul îşi datorează existenţa *principium*-ului *individuationis*, diferenţierii individuale care, din cauza caracterului său sporadic, nu este un fenomen biologic general. Deşi forţe biologice instinctive generale fac posibilă formarea personalităţii, nu e mai puţin adevărat că tocmai individualul diferă esenţialmente de instinctul general, fiind chiar în strictă opoziţie cu acesta, tot aşa după cum individul ca personalitate se deosebeşte întotdeauna de colectivitate. Esenţa psihologiei eului stă tocmai în această deosebire. Orice psihologie a eului trebuie să excludă şi să ignore tocmai elementul colectiv din psihologia instinctului, scopul ei fiind descrierea procesului prin care eul se diferenţiază de instinctul colectiv. Animozitatea caracteristică ce există între reprezentanţii celor două puncte de vedere vine din faptul că în mod consecvent acestea îşi semnifică reciproc devalorizarea şi discreditarea. Atîta timp cît deosebirea dintre psihologia instinctului şi psihologia eului nu este recunoscută, fiecare din ele îşi consideră, firesc, propria teorie ca general valabilă. Ceea ce nu vrea să însemne că, de pildă, psihologia instinctului nu ar putea construi şi o teorie a proceselor eului. Ea poate face acest lucru,

37 Heraclit. Din Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, p. 88, frag. 53.

dar într-un fel care celui ce se ocupă de psihologia eului îi apare ca negativul propriei sale teorii. De unde faptul că „pulsiunile* eului", chiar dacă apar ocazional la Freud, au o prezenţă în genere palidă. La Adler, dimpotrivă, sexualitatea apare aproape ca un vehicul care slujeşte într-un fel ori în altul intenţiilor elementare de putere. Principiul lui Adler constă în garantarea forţei personale, care se suprapune pulsiunii. La Freud, pulsiunea este aceea care îşi supune eul, în aşa fel încît eul se înfăţişează doar ca o funcţie a pulsiunii.

85. La ambii autori se manifestă tendinţa ştiinţifică de a reduce totul la propriul principiu şi apoi de a deduce iarăşi totul din acesta. Atare operaţie se aplică deosebit de uşor fanteziilor, prin faptul că ele nu se adaptează la realitate precum funcţiile conştiinţei care au caracter orientat obiectiv, ci sînt pur şi simplu conforme cu pulsiunea şi cu eul. Cel care le va privi din unghiul pulsiunii va găsi uşor în ele „satisfacerea dorinţei", „dorinţa infantilă", „sexualitatea refulată", cel care le va examina din unghiul eului va descoperi la fel de uşor intenţiile elementare privind garantarea şi diferenţierea eului, căci fanteziile sînt produse mediatoare între eu şi pulsiunea generală. Corespunzător, ele cuprind elemente aparţinînd ambelor părţi. Interpretarea exclusiv dintr-o direcţie sau din alta este întotdeauna un act silnic şi arbitrar, prin faptul că se suprimă astfel cînd un caracter, cînd altul. În mare însă, iese totuşi şi pe această cale la iveală un adevăr demonstrabil, parţial, ce-i drept, care nu poate pretinde valabilitate generală. Valabilitatea lui nu trece dincolo de întinderea principiului lui. În domeniul celuilalt principiu, ea încetează să mai fie operantă. Psihologia lui Freud este caracterizată de noţiunea centrală de *refulare* a dorinţelor incompatibile. Omul apare ca un fasciscol de dorinţe care sînt doar parţial adaptabile obiectului. Tulburările sale nevrotice constau în aceea că influenţa mediului, educaţia şi condiţiile obiective împiedică

* Spre deosebire de *instinct* (v. mai sus), *pulsiune* echivalează accepţia în care Freud foloseşte noţiunea de *Trieb* şi la care Jung se referă aici şi în paragrafele următoare (*n. t.*).

parțial cheltuirea pulsiunilor. De la tată și de la mamă provin pe de-o parte influențele moralmente agravante, pe de alta legăturile infantile care compromit ulterior existența. Dispoziția pulsională inițială este ceva definitiv dat, care suferă modificări supărătoare datorate mai cu seamă influențelor obiectelor; de aceea s-ar zice că mijlocul terapeutic necesar stă în cheltuirea pe cît posibil mai netulburată a pulsiunilor pe seama unor obiecte convenabil alese. Invers, psihologia lui Adler este caracterizată de noțiunea centrală de *superioritate a eului*. Omul apare în primul rînd ca un punct al cului care sub nici un motiv nu are voie, nu trebuie să fie inferior obiectului. În timp ce la Freud dorința de a avea un obiect, legătura cu obiectul și modurile imposibile în raport de obiect ale unor dorințe joacă un rol important, la Adler totul se orientează în funcție de superioritatea subiectului. Refularea pulsiunii față de obiect la Freud a devenit la Adler protejarea subiectului. Mijlocul terapeutic este la el suspendarea protejării izolatoare, la Freud suspendarea refulării care face obiectul inaccesibil.

86. Schema fundamentală este de aceea la Freud *sexualitatea* care exprimă relația cea mai puternică dintre subiect și obiect; la Adler, în schimb, este *forța* subiectului care protejează în modul cel mai eficient împotriva obiectelor, conferind subiectului o izolare intangibilă, capabilă să suspende orice relație. Freud ar dori să garanteze curgerea netulburată a pulsiunilor către obiectele lor, Adler însă ar dori să străpungă vraja dușmănoasă a obiectelor și să scape eul de sufocarea în propria-i platoșă. Prima opinie ar fi deci esențialmente extravertită, ultima, în schimb, introvertită. Teoria extravertită este valabilă pentru tipul extravertit, cea introvertită pentru tipul introvertit. În măsura în care tipul pur este un produs cu totul unilateral al dezvoltării, el nu are în mod necesar nici o contrapondere. Hipertrofierea unei funcții înseamnă refularea celeilalte. Refularea nu este anulată nici prin psihanaliză, căci metoda aplicată este condiționată de fiecare dată de teoria propriului tip, respectiv, extravertitul își va reduce, corespunzător cu teoria sa, fanteziile izvorîte din inconștient la conținutul lor pulsional, introvertitul le va reduce la intențiile sale de putere. Cîștigul obținut prin astfel de analize

revine de fiecare dată preponderenței prealabil existente. Acest mod de analiză întărește, prin urmare, doar tipul dat, fără să contribuie la înțelegerea sau medierea între tipuri. Dimpotrivă, prăpastia dintre ele, atît cea exterioară, cît și cea interioară, se lărgește și mai mult. În plus, se produce și o disociere interioară prin faptul că parcelele celeilalte funcții care apar în fanteziile inconștiente (vise etc.) sînt depreciate de fiecare dată și refulate din nou. De aceea, un anume critic avea întrucîtva dreptate afirmînd că teoria lui Freud este nevrotică, abstracție făcînd de faptul că fiind răuvoitor, termenul urmărește exclusiv sustragerea de la obligația unei examinări serioase a problemelor ridicate. Punctul de vedere al lui Freud, ca și acela al lui Adler, este unilateral și caracterizează un singur tip.

87. Ambele teorii resping principiul imaginației, în măsura în care reduc fanteziile și le tratează doar ca expresii semiotice[38]. În realitate, fanteziile înseamnă mai mult decît atît: ele sînt totodată și reprezentantele celuilalt mecanism, respectiv în cazul introvertitului, extraversia refulată, în cazul extravertitului, introversia refulată. Funcția refulată este însă inconștientă, dezvoltată de aceea embrionar și arhaic. În această stare ea este incompatibilă cu nivelul cel mai înalt al funcției conștiente. Inacceptabilul fanteziei vine în principal din această particularitate a funcției nerecunoscute, situată la bază.

88. Din aceste motive, pentru oricine care și-a făcut din adaptarea la realitate un principiu fundamental, imaginația este inutilă și condamnabilă. Se știe, oricum, că orice idee pozitivă și orice act creator își au izvorul în imaginație și pornesc din ceea ce sîntem obișnuiți să numim fantezie infantilă. Nu doar artistul, ci orice ins creator datorează fanteziei tot ceea ce este grandios în viața lui. Principiul dinamic al fanteziei este *ludicul*, propriu și copilului, și care, ca atare, pare să fie incompatibil cu principiul muncii serioase. Dar fără acest joc cu fanteziile nici o operă

38 Spun „semiotic" în opoziție cu „simbolic". Ceea ce Freud numește *simboluri* nu sînt altceva decît *semne* pentru procesele instinctive elementare. Simbolul este însă cea mai potrivită expresie pentru o stare de fapt ce nu poate fi afirmată altminteri decît printr-o analogie mai mult sau mai puțin apropiată.

fecundă nu a apărut vreodată. Datorăm imens jocului imaginației. Este de aceea o dovadă de miopie a trata fanteziile depreciator din pricina caracterului lor aventuros sau inacceptabil. Nu trebuie uitat că tocmai în imaginația omului poate sălășlui tot ceea ce acesta are mai prețios. Spun *poate*, căci, pe de altă parte, fanteziile sînt și lipsite de valoare, în virtutea faptului că, în calitate de materie brută, ele nu posedă însușirea de a fi valorificate. Pentru a pune în evidență valoarea ce le este proprie, fanteziile trebuie dezvoltate.

89. Rămîne deschisă întrebarea dacă opoziția dintre cele două puncte de vedere va putea fi vreodată suspendată în mod satisfăcător. Cu toate că încercarea lui Abélard are o extraordinară importanță în ce privește sensul ei, practic ea nu a avut urmări și nu a putut stimula nici un fel de funcție psihologică mediatoare, în afară de conceptualism sau sermonism, care pare să fie o reeditare intelectuală unilaterală a vechii idei de logos. Logosul ca mediator a avut față de *sermo* avantajul de a fi răspuns, în linie umană, și așteptărilor nonintelectuale.

90. Nu mă pot sustrage impresiei că mintea strălucită a lui Abélard, care a înțeles marele *sic et non*, nu s-ar fi mulțumit niciicînd cu conceptualismul său paradoxal, renunțînd la fapta creatoare, dacă forța de șoc a pasiunii nu i-ar fi fost distrusă de un destin tragic. Spre a se verifica această impresie, să se compare ceea ce au izbutit să facă din aceeași problemă a conceptualismului minți strălucite precum Schiller sau, în gîndirea chineză, Lao Zi și Zhuang Zi.

5. Controversa euharistică dintre Luther și Zwingli

91. Dintre opozițiile care au frămîntat ulterior spiritele, se cuvin amintite protestantismul și mișcarea Reformei. Acest fenomen în sine este atît de complex, încît, spre a deveni obiect de examinare analitică, el ar trebui mai înainte descompus în diferite procese psihologice individuale, ceea ce însă îmi depășește posibilitățile. Mă voi mulțumi deci să mă refer la un singur punct din acea mare controversă a spiritelor, respectiv la con-

troversa euharistică dintre Luther și Zwingli. Doctrina transsubstanțializării a fost sancționată de sinodul de la Lateran, din 1215, și s-a constituit de atunci încoace într-o tradiție religioasă puternică în care Luther însuși a crescut. Ideea potrivit căreia ceremonia și desfășurarea ei concretă asumă semnificația unei mîntuiri obiective contrazice în chip absolut Evanghelia, mișcarea evanghelică îndreptîndu-se tocmai împotriva instituțiilor catolice. Cu toate acestea, Luther nu s-a putut elibera de impresia senzorială nemijlocită a consumării pîinii și vinului. El nu vedea în acestea doar un simplu semn, pentru el realitatea senzorială și trăirea ei nemijlocită erau o necesitate religioasă indispensabilă. De aceea el afirma că trupul și sîngele lui Cristos sînt realmente prezente în euharistie. Însemnătatea religioasă a trăirii nemijlocite a obiectului era pentru el atît de mare, încît pînă și imaginația îi era fascinată de concretismul prezenței substanțiale a trupului sfînt. Toate încercările sale de interpretare se află de aceea sub semnul acestei realități, anume a faptului că trupul lui Cristos este prezent, ce-i drept, doar „aspațial". Substanța trupului sfînt, alături de substanța pîinii și a vinului, este considerată, în temeiul doctrinei așa-zisei consubstanțialități, prezentă în chip real. Ubicvitatea, pretinsă de această supoziție, a trupului lui Cristos, care creează dificultăți deosebite înțelegerii umane, a fost înlocuită cu noțiunea de voliprezență, semnificînd faptul că Dumnezeu este prezent oriunde vrea să fie prezent. Indiferent la aceste dificultăți, Luther a ținut neclintit la trăirea nemijlocită a impresiei senzoriale, preferind să înlăture, cu explicații absurde și nesatisfăcătoare, toate scrupulele rațiunii umane.

92. Se poate imagina cu greu că doar forța tradiției l-a determinat pe Luther să țină la această dogmă, căci tocmai el a făcut dovada că poate să arunce peste bord formele tradiționale de credință. Nu greșim, cred, presupunînd că tocmai contactul cu „realul" și cu substanțialul euharistiei a avut pentru Luther o importanță afectivă mai mare decît principiul evanghelic, potrivit căruia cuvîntul singur, iar nu ceremonialul, este purtător de har. În felul acesta, la Luther, deși cuvîntul avea o semnificație mîntuitoare, consumarea euharistiei era, și ea, mijlocitoare de har. Cum am spus, avem aici doar aparent-a face cu o concesie în favoarea instituțiilor Bisericii catolice, în fapt însă cu recu-

noașterea, condiționată de psihologia lui Luther, a realității afective, întemeiată în trăirea senzorială nemijlocită.

93. În opoziție cu punctul de vedere al lui Luther, Zwingli a reprezentat concepția pur simbolică. E vorba în cazul lui de consumarea „spirituală" a trupului și a sîngelui lui Cristos. Acest punct de vedere se sprijină pe rațiune și pe conceperea în idee a ceremoniei. El are avantajul de a nu leza principiul evanghelic și de a evita totodată orice ipoteză absurdă. Această concepție nu acceptă ceea ce Luther voia să mențină, anume realitatea impresiei senzoriale și valoarea ei afectivă. Zwingli administra și el împărtășania, iar pîinea și vinul erau, și la el, consumate la fel ca la Luther, dar concepția lui nu cuprindea nici o formulă care să redea adecvat valoarea senzației și valoarea afectivă proprii obiectului. Luther a oferit pentru aceasta o formulă, dar ea s-a lovit de rațiune și de principiul evanghelic, ceea ce pentru punctul de vedere al senzației și al sentimentului este pe bună dreptate indiferent, căci la rîndu-i, ideea, „principiul", se interesează tot atît de puțin de senzația produsă de obiect. În ultimă instanță, ambele puncte de vedere se exclud.

94. Pentru concepția extravertită, formularea lui Luther reprezintă un avantaj; pentru punctul de vedere al ideii, cea a lui Zwingli. Deși formula lui Zwingli nu siluiește nici sentimentul, nici senzația, oferind doar o concepție în planul ideii, ea rezervă, s-ar zice, spațiu și acțiunii obiectului. Se pare însă că punctul de vedere extravertit nu se mulțumește să aibă un spațiu de manevră, ci el pretinde și o formulare, în care ideea să urmeze valorii senzației, tot așa după cum formularea ideii reclamă posteritatea sentimentului și a senzației.

95. Închei aici acest capitol despre principiul tipurilor în istoria gîndirii antice și medievale, cu conștiința că nu am făcut decît să ridic o problemă. Competența mea este cu totul insuficientă spre a putea trata exhaustiv această chestiune complicată și întinsă. Dacă am izbutit să dau cititorului o idee despre existența deosebirilor dintre punctele de vedere tipice, atunci consider că intenția mea s-a realizat pe deplin. Inutil să adaug că nici unul din subiectele atinse aici nu a fost tratat în mod complet. Las o atare lucrare în sarcina celor care dispun de mai multe cunoștințe decît mine în acest domeniu.

II

DESPRE IDEILE LUI SCHILLER ÎN PROBLEMA TIPURILOR

1. Scrisorile despre educația estetică a omului

a) Despre funcția valoric superioară și funcția valoric inferioară

96. Atît cît am putut să-mi dau seama cu mijloacele limitate de care dispun, s-ar zice că Friedrich Schiller este acela care a încercat pentru prima dată să facă o distincție explicită și de anvergură între atitudinile tipice și să ofere o descripție exhaustivă și detaliată a lor. Tentativa importantă de a prezenta funcțiile în discuție și totodată posibilitatea concilierii lor apare în studiul publicat în 1795, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*[1]. Lucrarea este alcătuită dintr-o serie de scrisori, adresate de Schiller principelui de Holstein-Augustenburg.

97. Profunzimea ideilor, pătrunderea psihologică a materiei și orizontul larg în care privește posibilitatea soluționării psihologice a conflictului mă determină să înfățișez pe larg și să evaluez ideile din studiul lui Schiller, care probabil nu a beneficiat pînă acum de o tratare într-un context ca acela de față. Din unghiul nostru de vedere, meritul lui Schiller nu este, după cum se va vedea mai jos, cîtuși de puțin neînsemnat; doar el este acela care ne oferă puncte de vedere elaborate, pe care psihologia abia acum începe să le onoreze. Demersul meu nu va fi prea ușor, căci mi s-ar putea întîmpla să interpretez ideile lui Schiller de o manieră despre care ar fi posibil să se afirme că nu corespunde cu ceea ce a vrut el să spună. Căci, deși mă voi strădui ca în pasajele esențiale să citez însuși cuvintele autorului, va fi totuși imposibil să mă refer la ideile lui fără a le in-

1 Autorul a folosit ediția Cotta, 1826, vol. 18.

terpreta într-un anumit fel. La aceasta mă vor obliga, pe de o parte, împrejurarea amintită, pe de alta, faptul ce nu poate fi ignorat că Schiller însuşi aparţine unui anumit tip şi, ca atare, este constrîns, chiar împotriva voinţei sale, să ofere o descriere dintr-un singur unghi de vedere.

98. Caracterul limitat al concepţiei şi cunoaşterii noastre nu apare nicăieri mai limpede ca în descrierile psihologice, unde este aproape imposibil să trasăm o altă imagine decît aceea ale cărei trăsături fundamentale se află deja întipărite în propriul nostru suflet. Deduc, pe baza a nenumărate date, că modul de a fi al lui Schiller aparţine tipului introvertit, în vreme ce acela al lui Goethe — lăsînd la o parte intuiţia lui covîrşitoare — înclină către tipul extravertit. Vom găsi de altfel propria imagine a lui Schiller în descrierea pe care el o dă tipului idealist. Din cauza acestei dependenţe, formularea sa are inevitabil limite, de care trebuie să ţinem seama, dacă vrem să îl înţelegem pe deplin. Ele se află la originea faptului că una dintre funcţii este reprezentată mai cuprinzător de el decît cealaltă care, dezvoltată fiind într-o mai mică măsură la tipul introvertit, are anumite trăsături inferioare. În atare situaţie vom critica şi corecta expunerea autorului. Este de la sine înţeles că aceste limitări l-au făcut pe Schiller să uzeze de o terminologie improprie aplicării ei generale. Ca introvertit, Schiller întreţine raporturi mai bune cu lumea ideilor decît cu aceea a obiectelor. Raportul cu ideile poate fi de natură mai mult afectivă sau mai mult cerebrală, după cum individul aparţine tipului simţirii, respectiv tipului gîndirii. Aici aş vrea să-l rog pe cititorul care a fost poate determinat de publicaţii anterioare să echivaleze simţirea cu extravertirea şi gîndirea cu introvertirea să parcurgă definiţiile pe care le-am formulat în ultimul capitol al cărţii de faţă. Acolo am deosebit doua clase generale de oameni, alcătuind tipurile introvertite şi tipurile extravertite; împărţirea în tipuri funcţionale, precum tipul gîndirii, al simţirii, al senzaţiei, al intuiţiei instituie un fel de subclase. De aceea un introvertit poate aparţine tipului gîndirii sau tipului simţirii, căci atît cel care gîndeşte, cît şi cel care simte pot să stea sub primatul ideilor, după cum, iarăşi, ambii pot sta sub primatul obiectului.

99. Or, dacă îl socotesc pe Schiller, ţinînd seama de modul său de a fi şi de contrastul caracteristic pe care îl formează cu Goethe, un introvertit, întrebarea care se pune este cărei subclase îi aparţine el. Răspunsul nu este uşor de dat. Fără îndoială, momentul intuiţiei joacă la el un rol însemnat, motiv pentru care, dacă e să-l considerăm exclusiv ca poet, l-am putea repartiza tipului intuitiv. În scrisorile despre educaţia estetică, el ne apare însă ca gînditor. Dar nu numai din ele, ci şi din repetatele sale mărturisiri, ştim cît de puternic era la el elementul reflexiv. Corespunzător, trebuie să deplasăm intuiţionalismul lui către zona gîndirii, în aşa fel încît, abordîndu-l din unghiul de vedere al psihologiei tipului gînditorului introvertit, să-l putem înţelege mai bine. Se va vedea în continuare — în suficientă măsură, sper — că această interpretare coincide cu realitatea, prin aceea că există nu puţine pasaje în scrierile lui Schiller care pledează în chip evident în favoarea ei. L-aş ruga de aceea pe cititor să nu piardă din vedere faptul că, la baza consideraţiilor mele, stă ipoteza pe care tocmai am schiţat-o. Ea mi se pare necesară deoarece Schiller tratează problema în discuţie în temeiul propriei sale experienţe interioare. Formularea extrem de generală în care el o îmbracă ar putea să pară un abuz sau o generalizare pripită, deoarece un individ aparţinînd altui tip psihologic ar fi putut să o exprime cu totul altfel. Dar ea nu este nici abuz, nici generalizare pripită, căci pentru o întreagă clasă de oameni, problema funcţiilor separate se pune în aceiaşi termeni ca şi pentru Schiller. Dacă subliniez deci uneori în consideraţiile ce urmează unilateralitatea şi subiectivismul lui Schiller, este nu pentru a ştirbi cu ceva valoarea şi importanţa problemei ridicate de el, ci pentru a face loc şi altor formulări. Critica pe care i-am făcut-o episodic are de aceea mai mult semnificaţia unei *transcripţii* într-un mod de exprimare ce goleşte formularea lui Schiller de determinarea ei subiectivă. Oricum, consideraţiile mele se alătură atît de strîns celor ale lui Schiller, încît ele vor avea mult mai puţin în vedere problema generală a introversiei şi a extraversiei, care ne-a preocupat în exclusivitate în primul capitol, şi mai mult *conflictul caracteristic al tipului gînditorului introvertit.*

100. Schiller este preocupat, în primul rînd, de problema cauzei şi a originii separării celor două funcţii. În mod fericit, el stabileşte drept cauză fundamentală diferenţierea indivizilor. „Cultura însăşi a fost aceea care a făcut această rană umanităţii moderne."[2] Chiar şi această singură propoziţie arată înţelegerea largă a lui Schiller pentru problema noastră. Destrămarea cooperării armonioase a forţelor sufleteşti în viaţa instinctivă este ca o rană a lui Amfortas, căci diferenţierea unei funcţii dintr-un mănunchi de funcţii aduce după sine o dezvoltare copleşitoare a acesteia şi neglijarea, degenerarea acelora.

101. „Nu tăgăduim", scrie Schiller, „avantajele pe care neamul omenesc de astăzi, considerat în unitatea sa şi aşezat pe cintarul raţiunii, le poate avea faţă de cel mai bun neam din lumea veche; dar el trebuie să înceapă întrecerea în rînduri strînse şi întregul să se măsoare cu întregul. Care dintre moderni va ieşi din front să lupte, om cu om, disputînd vreunui atenian gloria umanităţii? De unde acest raport păgubitor al indivizilor faţă de avantajul deplin al speciei?"

102. Vina înfrîngerii modernilor Schiller o atribuie culturii, adică diferenţierii funcţiilor. Mai întîi, el arată felul în care intelectul intuitiv şi intelectul speculativ s-au despărţit, limitîndu-se, unul la sfera artei, celălalt la aceea a erudiţiei, iar domeniile lor de aplicaţie şi-au zăvorît reciproc, cu gelozie, intrările. „Şi o dată cu sfera la care ne-am limitat activitatea, ne-am găsit şi un stăpîn în noi înşine, care obişnuieşte nu o dată să nimicească, prin reprimare, celelalte aptitudini. În vreme ce aici imaginaţia luxuriantă stîrpeşte plantaţiile laborios cultivate ale intelectului, dincolo, spiritul de abstracţie mistuie focul la care ar fi trebuit să se încălzească inima şi să se aprindă fantezia."[3]

103. Şi mai departe: „Dacă societatea face din funcţie măsura omului, dacă la unul din concetăţenii săi apreciază doar memoria, la altul doar intelectul ordonator, iar la un al treilea doar iscusinţa mecanică; dacă aici, nepăsătoare faţă de caracter, reclamă doar cunoştinţe, dincolo, în schimb, trece cu vederea,

2 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scrisoarea a 6-a.

3 *Loc. cit.*

unui spirit ordonat şi unei conduite conforme cu legea, cea mai teribilă întunecare a minţii, dacă ţine ca aceste capacităţi izolate să fie dezvoltate cu o intensitate invers proporţională cu extensia îngăduită subiectului, atunci de ce trebuie să ne mire că celelalte însuşiri ale sufletului sînt nesocotite spre a se oferi toată îngrijirea aceleia singure care onorează şi răsplăteşte?"[4]

104. În aceste idei ale lui Schiller sînt cuprinse multe lucruri importante. Este de înţeles că, în condiţiile unei cunoaşteri imperfecte a Antichităţii greceşti, epoca lui Schiller îl evalua pe grec după dimensiunea grandioasă a operelor transmise prin tradiţie, supraevaluîndu-le astfel nemăsurat, căci, deosebită, frumuseţea greacă îşi datora existenţa mai cu seamă contrastului cu mediul din care izvorîse. Avantajul grecului consta în aceea că el era mai puţin diferenţiat decît omul epocii moderne, în ipoteza în care socotim aceasta un avantaj; căci şi dezavantajele unei asemenea condiţii s-ar cuveni să fie cel puţin tot atît de vizibile. Diferenţierea funcţiilor s-a produs în mod cert nu din violenţe, ci, ca mai pretutindeni în natură, din *necesitate*. Dacă unul din aceşti admiratori tîrzii ai cerului grecesc şi ai fericirii arcadice ar fi venit întîmplător pe lume ca hilot în Atica, el ar fi văzut, cert, cu alţi ochi, frumuseţile Greciei. Dacă însă în condiţiile primitoare ale veacului al V-lea a. Chr., individul avea posibilităţi mai mari de a-şi dezvolta multilateral calităţile şi facultăţile, aceasta era cu putinţă numai pentru că mii de semeni ai săi erau cu atît mai estropiaţi şi limitaţi de împrejurări mizerabile. În exemplare izolate se atingea într-adevăr nivelul unei culturi individuale înalte, dar o cultură colectivă era străină de lumea antică. Această cucerire i-a fost rezervată creştinismului. De aici faptul că modernii, ca masă, nu numai că se puteau măsura cu grecii, dar îi şi depăşeau de departe pe aceştia, în orice privinţă legată de cultura colectivă. În schimb, Schiller are perfectă dreptate atunci cînd susţine că la noi cultura individuală nu a ţinut pasul cu cea colectivă; decalaj care nu s-a recuperat nici în cursul celor o sută douăzeci de ani care s-au scurs de la redactarea lucrării lui Schiller, ci dimpotrivă: dacă nu am fi pă-

4 *Loc. cit.*

truns tot mai adînc în interiorul culturii colective, spre paguba celei individuale, nu ar fi fost nevoie de reacţii violente ca acelea personificate de spiritul unui Stirner sau al unui Nietzsche. De aceea, cuvintele lui Schiller îşi păstrează şi astăzi, în întregime, valabilitatea.

105. După cum Antichitatea a favorizat dezvoltarea individuală la nivelul unei clase superioare, oprimînd o majoritate formată din oameni de rînd (hiloţi, sclavi), tot astfel epoca creştină care i-a urmat a realizat condiţia unei culturi colective, transferind cît mai mult posibil acelaşi proces în individ (ridicîndu-l la treapta subiectivă, după cum obişnuim să spunem). Proclamînd sufletul nepieritor, dogma creştină afirma valoarea individului, drept urmare, majoritatea valoric inferioară a poporului nu mai putea fi sacrificată libertăţii unei majorităţi valoric superioare, ci s-a ales soluţia de a se acorda întiietate funcţiei valoric superioare în individ, în detrimentul funcţiilor valoric inferioare. Importanţa principală a revenit astfel unei funcţii valoric superioare în defavoarea tuturor celorlalte funcţii. În consecinţă, forma socială exterioară a culturii antice a fost psihologic transferată în subiect, proces prin care s-a interiorizat o stare care în Antichitate fusese exterioară, şi anume o funcţie dominantă, privilegiată, dezvoltată şi diferenţiată pe seama unei majorităţi valoric inferioare. Prin acest proces psihologic a luat treptat naştere o cultură colectivă, care garanta individului, într-o măsură incomparabil mai mare decît Antichitatea, „drepturile omului", dar care, în schimb, avea dezavantajul de a se întemeia pe o cultură subiectivă de sclavi, adică pe transferarea în psihologie a sclavizării majorităţii, practicate de Antichitate; astfel, nivelul culturii colective a fost ridicat, cel al culturii individuale însă, coborît. După cum sclavizarea masei a reprezentat o rană deschisă pentru lumea antică, tot astfel sclavia funcţiilor valoric inferioare este o rană permanent sîngerîndă în sufletul omului modern.

106. „Unilateralitatea în exercitarea forţelor îl duce, ce-i drept, pe individ, inevitabil la eroare, dar duce specia la adevăr", spune Schiller[5]. Privilegierea funcţiei valoric superioare slujeşte

5 *Loc. cit.*

în principal societăţii, dar este în paguba individualităţii. Această pagubă merge atît de departe, încît marile organisme ale culturii noastre de astăzi tind către distrugerea totală a individului, prin aceea că se sprijină în întregime pe utilizarea maşinală a diferitelor funcţii privilegiate ale omului. Nu oamenii contează, ci unica lor funcţie diferenţiată. Omul se înfăţişează în cultura colectivă nu ca atare, ci el este reprezentat doar de o singură funcţie, ba chiar se identifică în chip exclusiv cu ea, şi neagă apartenenţa la sine a celorlalte funcţii valoric inferioare. Individul modern decade astfel la nivelul unei simple funcţii, fiindcă tocmai această funcţie reprezintă o valoare colectivă şi conferă de aceea, doar ea, o posibilitate de viaţă. Schiller îşi dă prea bine seama că o diferenţiere a funcţiei nici nu ar fi putut să se producă altminteri: „Nu exista un alt mijloc de a dezvolta aptitudinile variate ale omului, decît de a le pune să se confrunte unele cu celelalte. Acest antagonism al forţelor este marele instrument al culturii, dar este doar instrumentul; căci atîta timp cît el durează, sîntem abia pe drumul care duce la ea."[6]

107. Deci, potrivit acestei opinii, condiţia actuală a antagonismului forţelor nu ar fi încă o condiţie a culturii, ci abia drumul către cultură. Părerile sînt de altfel împărţite aici; unii văd în cultură tocmai condiţia culturii colective, în vreme ce alţii îi atribuie acestei condiţii doar sensul de *civilizaţie* şi pretind culturii să stimuleze dezvoltarea individuală. Schiller se înşală de altfel, alăturîndu-se exclusiv celui de al doilea punct de vedere şi opunînd cultura noastră colectivă culturii individuale greceşti, căci el trece cu vederea caracterul lacunar al civilizaţiei antice care pune sub semnul întrebării valabilitatea nelimitată a culturii de atunci. De fapt, completă nu este nici o cultură, atîta vreme cît înclină fie într-o parte, fie în alta; astfel, ori idealul ei este extravertit şi valoarea principală e asumată de *obiect* şi de relaţia cu el; ori idealul este introvertit şi importanţa principală o deţin individul sau subiectul şi relaţiile sale cu ideea. Sub prima formă, cultura este de natură colectivă, sub cea de a doua, de natură individuală. Se poate, astfel, înţelege de ce tocmai sub

6 *Loc. cit.*

influența mediului creștin, al cărui principiu este iubirea creștină (iar prin asociere contrastivă, și replica acesteia: afirmarea individualității), a luat naștere o cultură colectivă în care individul era amenințat să dispară, căci valorile individuale sînt subevaluate încă din principiu. De unde și acea nostalgie specială, în epoca clasicismului german, după Antichitate, devenită un simbol al culturii individuale, supraevaluată de cele mai multe ori și idealizată adesea nemăsurat tocmai din acest motiv. S-au făcut, de altfel, nu puține încercări de a imita și retrăi spiritul grecesc, încercări care astăzi ne par cam lipsite de gust, care se cuvin totuși prețuite ca anticipînd cultura individuală. În cei o sută douăzeci de ani care s-au scurs de la elaborarea studiului lui Schiller, condițiile culturii individuale nu au devenit mai bune, ci mai rele, prin faptul că interesul individului s-a absorbit într-o măsură și mai mare în preocupările colective și că fiecare dispune de mai puțin răgaz pentru dezvoltarea propriei culturi; de aceea avem astăzi o cultură colectivă foarte dezvoltată, depășind, în ce privește organizarea, tot ceea ce i-a premers, dar păgubind într-o măsură crescîndă cultura individuală.

108. Există astăzi o prăpastie adîncă între ceea ce este și cum se înfățișează un ins, adică între ceea ce el reprezintă ca individ și ceea ce reprezintă ca ființă colectivă. Dezvoltată este funcția, nu și individualitatea sa. Perfect fiind, el se identifică funcției colective; în caz contrar, este prețuit ca funcție în societate, dar, ca individualitate, înclină de partea funcțiilor sale neevoluate, valoric inferioare, comportîndu-se pur și simplu barbar, în vreme ce în primul caz izbutește să se iluzioneze, ignorîndu-și barbaria efectiv existentă. În mod sigur, această unilateralitate față de societate a prezentat și avantaje ce nu se cuvin subestimate; s-au obținut unele cîștiguri care altminteri nu ar fi putut să fie realizate, așa cum excelent remarcă Schiller: „Numai astfel, numai prin faptul că ne adunăm într-un singur focar întreaga energie a spiritului și ne concentrăm întreaga ființă într-o singură forță, izbutim să înaripăm această singură forță și să o conducem mult dincolo de limitele pe care natura pare să i le fi așezat."[7]

7 *Loc. cit.*

109. Dar această dezvoltare unilaterală va duce și trebuie să ducă la o reacție, căci, reprimate, funcțiile valoric inferioare nu pot fi la nesfîrșit excluse de la trăire și dezvoltare. Va veni un moment în care „sciziunea interioară a omului va trebui să fie din nou suprimată", pentru a se da o șansă de viață elementelor încă nedezvoltate. Am sugerat deja că diferențierea în dezvoltarea culturii creează în ultimă instanță o disociere între funcțiile fundamentale ale vieții psihice, depășind într-o oarecare măsură diferențierea însușirilor și intrînd în domeniul atitudinii psihologice în genere care guvernează modul de utilizare a acestora. Cultura produce aici o diferențiere a acelei funcții care beneficiază de o capacitate de dezvoltare înnăscută. Astfel, la unii facultatea de gîndire, la alții simțirea au în mod special acces la o dezvoltare mai largă și de aceea, sub presiunea revendicării culturii, insul se va ocupa într-o măsură mai mare de dezvoltarea acelei facultăți a cărei dispoziție îi este în chip natural deosebit de favorabilă, respectiv aptă a fi perfecționată. Perfectibilitatea nu înseamnă că funcția aspiră *a priori* la aptitudini speciale, ci că presupune — am fi tentați să adăugăm: dimpotrivă — o anume delicatețe, labilitate și plasticitate, motiv pentru care nu este întotdeauna de căutat și de găsit în ea valoarea individuală cea mai ridicată, ci, poate, doar valoarea colectivă, și anume în măsura în care această funcție a izbutit să atingă nivelul de dezvoltare al unei valori colective. Dar, cum am spus, printre funcțiile neglijate se pot foarte bine afla valori individuale mult mai înalte, de importanță secundară pentru viața colectivă, dar de mare preț pentru viața individuală, valori vitale care pot conferi existenței individului o intensitate și o frumusețe pe care acesta le așteaptă zadarnic din partea funcției sale colective. Funcția diferențiată îi creează posibilitatea existenței colective, nu și satisfacția și bucuria de viață pe care le poate conferi doar dezvoltarea valorilor individuale. Absența lor este de aceea o lipsă, adesea profund resimțită, iar distanțarea de ele o sciziune interioară pe care, împreună cu Schiller, am putea-o compara cu o rană dureroasă.

110. „Oricît de mult va fi cîştigat totalitatea lumii din această cultivare separată a forţelor umane, nu se poate contesta faptul că indivizii pe care ea îi afectează suferă sub povara blestemului acestei finalităţi a lumii. Prin exerciţii de gimnastică se formează, e drept, corpuri atletice, dar frumuseţea se dezvoltă numai prin jocul liber şi egal al membrelor. Tot astfel, încordarea feluritelor puteri ale minţii poate produce oameni extraordinari, dar numai temperatura lor egală, pe aceia fericiţi şi perfecţi. Şi în ce raport ne-am afla faţă de virsta trecută şi viitoare a lumii, dacă desăvîrşirea naturii umane ar face necesară o asemenea jertfă? Am fi atunci argaţii omenirii, am face pentru ea milenii la rînd *muncă de sclavi* şi am întipări în natura noastră mutilată semnele umilitoare ale acestei supuneri, pentru ca generaţiile viitoare să-şi îngrijească în fericită trîndăvie sănătatea morală şi să-şi dezvolte statura liberă a umanităţii lor! Să fie destinul omului acela de a uita de sine în favoarea unui anume scop? Să poată, prin ţelurile ei, natura să ne răpească desăvîrşirea pe care raţiunea ne-o prescrie în numele propriei finalităţi? Prin urmare, trebuie să fie greşită ideea după care dezvoltarea unor forţe izolate implică în mod necesar sacrificarea totalităţii lor; şi chiar dacă legea naturii ar tinde atît de mult spre acest sacrificiu, *ar trebui să ne stea în putere a reface, printr-o artă mai înaltă, totalitatea naturii noastre, distrusă de artă.*"[8]

111. Este neîndoielnic că Schiller a trăit foarte adînc acest conflict în viaţa sa personală şi tocmai din acest antagonism a izvorît aspiraţia lui către unitate sau uniformitate, capabilă să elibereze şi funcţiile reprimate, lîncezind în sclavie, şi să producă astfel o restaurare a unei vieţi armonioase. Această idee l-a tulburat şi pe Wagner în *Parsifal*; el i-a conferit expresie simbolică în motivul restituirii lăncii pierdute şi al tămăduirii rănii. Ceea ce Wagner a încercat să exprime în artă prin expresie simbolică, Schiller s-a străduit să clarifice prin reflecţie filozofică. Fără să o spună explicit, dar implicit îndeajuns de limpede, problema care îl preocupă este *reîntoarcerea la modul şi concepţia de viaţă proprii Antichităţii.* Rezultă nemijlocit de aici că

8 *Loc. cit.* Sublinierile în text îmi aparţin. (*Nota lui Jung.*)

soluţia creştină a problemei este trecută de el cu vederea sau ignorată în mod intenţionat. În orice caz, spiritul lui este aţintit mai degrabă asupra frumuseţii antice decît asupra doctrinei creştine a salvării, deşi scopul acesteia, ca şi al *străduinţelor* sale, este *mîntuirea de rău.* După cum spune Iulian Apostatul în discursul despre regele Helios[9], inima omului „este bîntuită de tumultul luptei", ceea ce caracterizează exemplar nu doar propria fiinţă, ci şi întreaga epocă în care el a trăit, acea epocă de sfîşiere interioară, proprie Antichităţii tîrzii, care s-a manifestat printr-o confuzie fără precedent în minţile şi în inimile oamenilor, din care făgăduia să-i scoată, mîntuindu-i, învăţătura creştină. Ceea ce oferea creştinismul însă nu era, oricum, o *soluţie* (*Lösung*), ci o *salvare* (*Erlösung*), o desprindere (*Loslösung*) a funcţiei valoroase de celelalte funcţii, care pe atunci voiau la fel de imperios să participe la putere. Creştinismul a imprimat *o anumită* direcţie, excluzîndu-le pe toate celelalte. Această împrejurare a contribuit probabil esenţial la faptul că Schiller a ignorat posibilitatea mîntuirii oferită de creştinism.

112. Relaţia apropiată a Antichităţii cu natura părea, în schimb, să făgăduiască acea posibilitate pe care creştinismul nu o acorda. „Natura ne trasează în creaţia ei fizică drumul pe care îl avem de parcurs în lumea morală. Ea nu se înalţă pînă la plăsmuirea nobilă a omului fizic decît după ce lupta forţelor elementare din organismele inferioare s-a potolit. Tot astfel, dezacordul elementelor din fiinţa etică a omului, conflictul instinctelor oarbe trebuie să se stingă, iar antagonismul grosolan să înceteze pentru ca să se poată risca favorizarea diversităţii. Pe de altă parte, mai înainte ca diversitatea din natura umană să poată fi supusă unităţii idealului, trebuie să se asigure autonomia caracterului, iar slugărnicia faţă de forme străine, despotice, să cedeze locul unei libertăţi convenabile."[10]

113. Deci nu prin desprinderea sau prin eliberarea de funcţia valoric inferioară, ci prin luarea ei în considerare, prin confrun-

9 *Oratio* IV, *In regem Solem.* Iuliani Imp. *Opera omnia*, Lipsiae, 1696.

10 Fr. Schiller, *loc. cit.*, Scrisoarea a 7-a.

tare, ca să spun aşa, cu ea, se vor împăca, în chip natural, contrariile. Schiller simte însă că acceptarea funcţiilor valoric inferioare poate să ducă la un „conflict de instincte oarbe", după cum, invers, unitatea idealului ar putea să restabilească primatul funcţiei valoric superioare în raport cu funcţiile valoric inferioare şi astfel să restaureze vechea stare de fapt. Dar funcţiile valoric inferioare nu se opun funcţiei valoric superioare, în esenţa lor profundă, ci potrivit cu forma lor din momentul dat. Iniţial ele au fost nesocotite şi refulate, deoarece erau un obstacol în calea ţelurilor omului de cultură. Acestea constau în interese unilaterale şi nu sînt echivalente cu desăvîrşirea individualităţii umane. Desăvîrşire pentru care indispensabile ar fi tocmai aceste funcţii nerecunoscute ce nu se opun în esenţa lor ţelului avut în vedere. Atîta timp însă cît ţelul cultural nu coincide cu idealul desăvîrşirii fiinţei umane, aceste funcţii sînt supuse unei subevaluări şi unei relative reprimări. Acceptarea funcţiilor reprimate echivalează în interior cu un război civil, cu dezlănţuirea opoziţiilor ţinute pînă atunci sub control şi, în final, cu suspendarea „autonomiei caracterului". Autonomia poate fi înfăptuită doar prin aplanarea acestui conflict, ceea ce fără o tratare despotică a forţelor beligerante pare imposibil. Dar în felul acesta s-ar compromite libertatea, fără de care construirea unei personalităţi morale pare cu neputinţă. Or, a acorda libertate înseamnă a cădea în plasa conflictului dintre instincte.

114. „Speriaţi de libertatea care, în primele ei încercări, se manifestă întotdeauna duşmănos, ne aruncăm pe de-o parte în braţele unei servituţi comode, iar, pe de altă parte, aduşi la disperare de o tutelă pedantă, ne prăvălim în anarhia sălbatică a stării naturale. Uzurparea va invoca slăbiciunea naturii umane, insurecţia se va reclama de la demnitatea ei, pînă cînd marea stăpînitoare a tuturor lucrurilor omeneşti, forţa oarbă, va interveni şi va decide soarta conflictului zadarnic dintre principii, precum decide şi soarta unui vulgar pugilat."[11]

115. Revoluţia franceză în plină desfăşurare în acei ani a conferit frazelor lui Schiller un context pe cît de viu, pe atît de sîngeros; începută sub semnul filozofiei şi al raţiunii, într-un mare avînt idealist, ea s-a încheiat în haosul lacom de sînge, din care a ţîşnit geniul despotic al lui Napoleon. Zeiţa raţiunii şi-a dovedit neputinţa în faţa violenţei bestiei dezlănţuite. Simţind inferioritatea raţiunii şi a adevărului, Schiller pretinde ca adevărul însuşi să devină o *forţă*. „Dacă pînă acum el şi-a probat atît de puţin forţa victorioasă este nu din cauza intelectului pe care nu a ştiut să îl dezvăluie, ci din cauza inimii care i s-a zăvorît şi a instinctului care nu a lucrat pentru el. Căci de unde această domnie universală a prejudecăţilor şi această întunecare a minţilor, în ciuda luminii pe care filozofia şi experienţa au aprins-o? *Veacul este luminat*, ceea ce vrea să însemne că s-au găsit şi s-au făcut publice cunoştinţele care ar fi cel puţin suficiente să ne îmbunătăţească principiile practice; duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii care vreme îndelungată au blocat calea către adevăr şi au scornonit pămîntul pe care fanatismul şi impostura şi-au înălţat tronul; raţiunea s-a curăţat de iluziile simţurilor şi de o sofistică înşelătoare, iar filozofia însăşi, care ne înstrăinase mai înainte de natură, ne cheamă, acum, cu glas puternic şi stăruitor, înapoi, la sînul ei; — care e pricina pentru care încă mai sîntem barbari?"[12]

116. Simţim în aceste cuvinte ale lui Schiller proximitatea luminismului francez şi a intelectualismului fabulos al Revoluţiei. „Veacul este luminat" — ce supraevaluare a intelectului! „Duhul cercetării libere a risipit conceptele iluzorii" — ce raţionalism! Ne vin desluşit în minte cuvintele Proctofantasmistului: „Şi dispăreţi! Doar ne-am iluminat."* Pe de-o parte, supraevaluarea importanţei şi a eficienţei raţiunii era în spiritul vremii, uitîndu-se cu totul că raţiunea, dacă ar fi posedat într-adevăr o astfel de forţă, ar fi avut destule ocazii să o pună în valoare; pe de altă parte, trebuie avut în vedere că nu toate minţile cu autoritate gîndeau pe atunci aşa şi că deci acest elan al intelectualismului raţionalist se întemeiază, fără îndoială, şi pe dezvoltarea subiectivă deosebit de viguroasă a lui Schiller. Se cuvine să

11 *Loc. cit.*

12 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 8-a.

* Goethe, *Faust, ed. cit.*, p. 163 (*n. t.*).

ţinem seama şi de faptul că, la el, intelectul predomină nu asupra intuiţiei poetice, ci asupra capacităţii de simţire. Lui Schiller însuşi i se părea că în el s-ar da o bătălie între imaginaţie şi abstracţie, adică între intuiţie şi intelect. Iată ce îi scria lui Goethe[13]: „Aceasta este ceea ce mi-a dat, mai cu seamă în tinereţe, un aer stingaci, atît în cîmpul speculaţiei, cît şi în acela al artei poetice; căci de obicei mă zorea poetul, cînd trebuia să filozofez, şi spiritul filozofic, cînd voiam să compun poezie. Şi azi mi se întîmplă adesea ca imaginaţia să-mi tulbure abstracţiile, iar raţiunea rece, poezia."

117. Admiraţia extraordinară a lui Schiller pentru spiritul lui Goethe, modalitatea sa aproape feminină de a intra în rezonanţă cu intuiţia prietenului său, frecvent reflectate în corespondenţă, vin tocmai din perceperea pătrunzătoare a acestui conflict pe care, faţă de natura aproape perfect sintetică a lui Goethe, el îl va resimţi de două ori dureros. Acest conflict îşi datorează existenţa imprejurării psihologice după care energia simţirii este distribuită, în egală măsură, intelectului şi imaginaţiei creatoare. Schiller pare să-şi fi dat seama de această circumstanţă; în aceeaşi scrisoare către Goethe, el observa că după ce începuse „să-şi cunoască şi să-şi utilizeze" forţele morale, destinate să aşeze cuvenitele hotare imaginaţiei şi intelectului, o boală fizică ameninţa să le submineze. O funcţie insuficient dezvoltată este caracterizată, cum s-a observat adesea, de faptul că ea încetează să mai fie la dispoziţia conştientului, amestecîndu-se inconştient, din proprie iniţiativă, cu alte funcţii, beneficiind adică de o anume autonomie şi comportîndu-se dinamic, fără selectivitate diferenţiată, ca un impetus sau ca o simplă intensificare, şi trăgînd după sine sau constringînd funcţia conştientă, diferenţiată, în aşa fel încît aceasta este fie împinsă dincolo de limitele pe care şi le-a fixat pe baza propriei intenţii şi hotăriri, fie oprită pe loc, înainte de a ajunge la ţintă şi atrasă pe o cale lăturalnică, fie — în fine — este situată în opoziţie cu cealaltă funcţie conştientă, conflict ce rămîne nerezolvat atita timp cît forţa perturbatoare a instinctului, inconştient adăugată, nu se diferenţiază

13 La 31 august 1794.

în sine şi nu este astfel supusă unei dispoziţii conştiente precise. Foarte probabil nu greşim presupunînd că întrebarea: „care e pricina pentru care încă mai sîntem barbari?" nu este întemeiată doar în spiritul acelor vremuri, ci şi în psihologia subiectivă a lui Schiller. El caută, ca şi epoca sa, rădăcinile răului pe o pistă falsă, căci barbaria nu stă în eficacitatea slabă a raţiunii sau a adevărului, ci în faptul că se aşteaptă o asemenea eficacitate din partea lor sau chiar că se atribuie raţiunii o astfel de eficacitate prin supraevaluarea superstiţioasă a „adevărului". Barbaria rezidă în unilateralitate şi în nemăsură, în genere în proporţie defectuoasă.

118. Tocmai exemplul impresionant al Revoluţiei franceze, care pe atunci atinsese punctul culminant al terorii, l-a făcut pe Schiller să vadă cît de departe se întindea de fapt puterea zeiţei raţiunii şi în ce măsură bestia lipsită de raţiune din om triumfa. În mod sigur şi evenimentele acelor zile au fost cele care au impus cu precădere atenţiei lui Schiller această problemă. Se întîmplă adesea ca o chestiune în fond personală şi aparent subiectivă să se ridice deodată la nivelul unei probleme generale, interesînd întreaga societate, atunci cînd ea se confruntă cu evenimente exterioare, a căror psihologie cuprinde aceleaşi elemente ca şi conflictul personal. Problema personală capătă astfel o demnitate de care fusese lipsită înainte, prin faptul că neunirea cu sine însuşi este întotdeauna cumva jenantă şi înjositoare, generînd o situaţie interioară şi exterioară umilitoare, asemenea unui stat dezonorat de războaie civile. De aceea, presupunînd că nu suferim de o excesivă supraevaluare, ne sfiim să ne facem publice conflictele pur personale. Dacă însă izbutim să descoperim şi să înţelegem legătura dintre problema noastră personală şi marile evenimente contemporane, atunci această coincidenţă înseamnă un fel de salvare din singurătatea condiţiei pur personale, iar problema subiectivă se dilată, devenind o chestiune generală a societăţii noastre. Ceea ce nu reprezintă un cîştig neînsemnat în perspectiva unei soluţii posibile. Căci în vreme ce problema personală are la dispoziţie doar acele energii precare ale interesului conştient pentru propria persoană, forţele instinctuale colective vin să se îmbine cu interesele eului şi astfel apare

o nouă situaţie care oferă noi posibilităţi de rezolvare. Ceea ce n-ar fi putut să facă niciodată forţa personală a voinţei sau a curajului poate să facă forţa instinctuală colectivă; ea transportă individul dincolo de obstacolele pe care cu energia sa personală nu le-ar fi putut niciodată birui.

119. Putem presupune astfel că impresiile legate de evenimentele contemporane i-au dat lui Schiller curajul de a încerca să găsească o soluţie de împăcare a conflictului dintre individ şi funcţia socială. Acest dezacord a fost adînc resimţit şi de Rousseau, constituindu-se chiar în punctul de pornire al scrierii *Émile ou de l'éducation*. Găsim acolo cîteva pasaje importante pentru problema noastră: „L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune."

120. „Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme, ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui, ni pour les autres."[14]

121. Rousseau îşi începe cartea cu faimoasa frază: „Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme."* Această frază este caracteristică pentru Rousseau ca şi pentru întreaga sa epocă. Schiller priveşte şi el în urmă, în orice caz nu spre omul natural al lui Rousseau

14 *Émile*, Cartea I, p. 9. [„Omul civil nu este decît o unitate fracţionară care ţine de numitor şi a cărei valoare stă în raportul său cu întregul care este corpul social. Instituţiile sociale bune sînt acelea care ştiu cel mai bine să denatureze omul, să-i retragă existenţa absolută spre a-i da una relativă şi a transplanta eul în unitatea comună." „Cel care vrea să păstreze în ordinea civilă prioritatea sentimentelor naturii nu ştie ce vrea. Mereu în contradicţie cu sine însuşi, mereu şovăitor între propriile-i înclinaţii şi propriile-i îndatoriri, el nu va fi niciodată nici om, nici cetăţean; nu va fi bun nici pentru sine, nici pentru ceilalţi" — *n. t.*]

* „Totul e bun aşa cum iese din mîinile Autorului lucrurilor, totul degenerează în mîinile omului" (*n. t.*).

— şi aici se află o deosebire esenţială între ei —, ci spre omul care trăia sub „cerul grecesc". Comună însă le este amîndurora *orientarea retrospectivă* şi, legată indisolubil de ea, idealizarea şi supraevaluarea trecutului. În faţa frumuseţii antice, Schiller uită de grecul real al vieţii de fiece zi, iar Rousseau se avîntă afirmînd: „l'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu"* şi trece cu vederea faptul că omul natural e eminamente colectiv, adică tot atît de mult în sine, cît şi în celălalt şi orice în afară de o alcătuire unitară. Rousseau afirmă în altă parte: „Nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous: notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface [...] Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?"[15]

122. Rousseau se înşală: el crede că această stare e de dată recentă. Nu! Recentă este doar conştientizarea ei; ea a existat dintotdeauna şi cu cît coborîm către începuturi, cu atît existenţa ei este mai evidentă. Căci ceea ce descrie Rousseau nu este nimic altceva decît acea mentalitate a primitivului pe care Lévy-Bruhl (*loc. cit.*) a desemnat-o perfect prin noţiunea de „participation mystique". Condiţia individualităţii reprimate nu este o cucerire recentă, ci reziduul acelui timp arhaic în care nu exista nici un fel de individualitate. Prin urmare, nu e vorba de o reprimare de dată recentă a individualităţii, ci doar de conştientizarea şi perceperea forţei copleşitoare a elementului colectiv. Această forţă este evident proiectată asupra instituţiilor statale şi clericale, ca şi cum nu oricine ar fi găsit mijloace şi căi

* „Omul natural e totul pentru el; e unitatea numerică, întregul absolut" (*n. t.*).

15 *Loc. cit.*, Cartea a II-a, p. 65. [„Ţinem la tot, ne agăţăm de tot; timpurile, locurile, oamenii, lucrurile, tot ceea ce este, tot ceea ce va fi contează pentru fiecare dintre noi; individualitatea noastră nu mai e decît partea cea mai mică din noi înşine. Fiecare se întinde, ca să spun aşa, pe întreg pămîntul şi totul devine sensibil pe această mare suprafaţă ... Oare natura este aceea care îi duce astfel pe oameni atît de departe de ei înşişi?" — *n. t.*]

de a se eschiva eventual de la aplicarea comandamentelor morale! Aceste instituţii nu posedă nicidecum atotputernicia care li se atribuie şi pentru care sînt din cînd în cînd combătute de tot felul de nou-veniţi; acea forţă represivă se află în inconştientul nostru, şi anume în mentalitatea colectivă a barbarului ce continuă să dăinuie. Psihicul colectiv urăşte în oarecare măsură orice dezvoltare individuală, dacă aceasta nu slujeşte nemijlocit ţelurile colectivităţii. Astfel, diferenţierea uneia dintre funcţii, de care am vorbit mai sus, constituie într-adevăr dezvoltarea unei valori individuale, dar încă atît de subordonată colectivităţii, încît, cum am văzut, individul însuşi ajunge să fie păgubit. Din cauză că nu au cunoscut condiţiile mai vechi ale psihologiei umane, atît Schiller, cît şi Rousseau au căzut victime unor judecăţi eronate cu privire la valorile trecutului. Urmarea este că ei au pornit de la imaginea înşelătoare a unui tip uman desăvîrşit care ar fi existat în trecut şi care, ulterior, s-ar fi prăbuşit cumva de pe soclul său. Orientarea spre trecut este o rămăşiţă a gîndirii antice; se ştie că întreaga mentalitate antică şi barbară presupunea existenţa unei vîrste de aur, paradisiace, care ar fi precedat timpurile rele de astăzi. Abia marea faptă socială, de ordinul istoriei ideilor, a creştinismului a fost aceea care a oferit omului o speranţă de viitor, făgăduindu-i înfăptuirea idealurilor sale în vremurile ce aveau să vină.[16] Accentuarea mai puternică a acestei orientări spre trecut în dezvoltarea mai nouă a spiritului se leagă probabil de fenomenul acelei regresii generale către păgînism, care s-a manifestat din ce în ce mai mult o dată cu Renaşterea.

123. Sigur este că orientarea regresivă are şi o anumită influenţă asupra alegerii mijloacelor de educare a omului. Această dispoziţie a spiritului se sprijină pe o imagine înşelătoare a trecutului. Am putea să trecem peste ea, dacă identificarea conflictului dintre tipuri şi mecanismele tipice nu ne-ar constrînge să căutăm elementul capabil să le restabilească unitatea. Este ceea ce îl preocupa şi pe Schiller, după cum vom vedea în continuare. Principala lui idee în această privinţă reiese din pasajele următoare şi care de fapt rezumă afirmaţiile de mai sus: „O divinitate binefăcătoare să smulgă la timp pruncul de la sînul maicii sale, să îl hrănească cu laptele unei vîrste mai bune şi să îl lase să crească pînă la maturitate sub îndepărtatul cer grecesc. Odată ajuns la vîrsta bărbăţiei, să se reîntoarcă, sub chip străin, în veacul său; dar nu spre a-l bucura cu înfăţişarea sa, ci cumplit, ca fiul lui Agamemnon, spre a-l curăţa."[17] Imitarea modelului grecesc nu putea fi mai limpede exprimată. În această formulare strînsă se întrevede însă şi o limitare care îl obligă mai apoi pe Schiller la o substanţială lărgire de perspectivă; el continuă: „Substanţa el şi-o va lua, ce-i drept, din prezent, dar forma o va împrumuta de la un timp mai nobil, *ba chiar de dincolo de timp, de la unitatea absolută, nestrămutată a fiinţei sale*." Schiller simţea probabil limpede că trebuia să se întoarcă şi mai mult în trecut, în timpul arhaic al eroilor divini, în care oamenii erau semizei. Motiv pentru care afirmă în continuare: „Aici, din eterul pur al naturii sale demonice, ţîşneşte izvorul frumuseţii, necontaminate de stricăciunea semenţiilor şi a timpurilor care se rostogolesc, adînc sub el, în tulburi viltori." Aici apare imaginea frumoasă dar iluzorie a unei vîrste de aur, în care oamenii mai erau încă zei şi se desfătau privind frumuseţea eternă. Dar tot aici poetul îl depăşeşte pe gînditorul Schiller. Cîteva pagini mai jos, gînditorul cîştigă din nou teren. „Într-adevăr", spune Schiller, „trebuie să ne pună pe gînduri faptul că, aproape în fiecare epocă istorică în care înfloresc artele şi guvernează gustul, omenirea este decăzută şi nu se poate găsi *nici măcar exemplul unui singur popor* care să probeze că o cultură estetică de grad înalt şi de mare universalitate merge mînă în mînă cu libertatea politică şi cu virtutea burgheză, că moravurile frumoase fac pereche cu bunele moravuri, iar polisarea comportării cu adevărul ei."[18]

124. Corespunzător unei bine cunoscute experienţe, incontestabilă atît în particular, cît şi în general, eroii timpurilor primitive nu vor fi dus un mod de viaţă cu deosebire moral, ceea ce

16 Aluzii analoage apar deja în misterele greceşti.

17 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scrisoarea a 9-a.

18 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 10-a.

de altfel nu afirmă nici un mit grecesc sau de aiurea. Căci toată frumusețea de atunci s-a putut bucura de propria-i existență numai pentru că în acele vremuri nu erau nici lege penală și nici poliție de moravuri. Recunoscînd acest adevăr psihologic, că frumusețea vie își întinde strălucirea de aur doar înălțîndu-se deasupra unei realități pline de întuneric, de chin și de urîțenie, Schiller își subminează, de fapt, propriul proiect; el își propusese să arate că ceea ce este despărțit se poate reuni prin contemplarea, consumarea și crearea frumosului. Frumusețea trebuia să devină un mediator, destinat să restabilească unitatea originară a ființei umane. Dar orice experiență se împotrivește acestei idei, arătînd că frumusețea, ca să existe, are neapărată nevoie de propriul ei contrariu.

125. Acum, gînditorul este acela care, la fel ca poetul mai înainte, se află alături de Schiller: el *nu are încredere* în frumusețe, considerînd chiar, pe baza experienței, că nu este imposibil ca ea să exercite o influență nefavorabilă: „Oriunde ne îndreptăm privirea în lumea trecutului, observăm că libertatea și gustul se evită reciproc și că *frumusețea își întemeiază stăpînirea doar pe prăbușirea virtuților eroice*."[19]

126. Pe această constatare, mijlocită de experiență, cu greu se poate întemeia revendicarea adresată de Schiller frumuseții. Urmărindu-și mai departe subiectul, el ajunge chiar să construiască, cu toată claritatea dorită, reversul frumuseții: „Dacă ținem seama doar de ceea ce ne învață experiențele de pînă acum despre influența exercitată de frumusețe, nu ne prea simțim îndemnați să ne *dezvoltăm sentimente care sînt atît de primejdioase pentru adevărata cultură a omului*; ci, cu riscul barbariei și al durității, este mai bine să ne lipsim de forța înduioșătoare a frumuseții, decît să fim expuși, în ciuda tuturor avantajelor rafinării, influențelor ei moleșitoare."[20]

127. Conflictul dintre poet și gînditor s-ar putea aplana în situația în care gînditorul nu ar interpreta literal, ci *simbolic* cuvintele poetului, așa cum de altfel se și cuvine să se procedeze

19 *Loc. cit.*
20 *Loc. cit.*

cu limbajul poetic. Să se fi înțeles oare Schiller pe sine însuși greșit? S-ar zice că da, altminteri el nu și-ar fi putut contraargumenta într-o asemenea măsură propriile poziții. Poetul vorbește de un izvor de pură frumusețe, situat dincolo de toate timpurile și semințiile și țișnind în sufletul fiecărui om. El nici nu se referă la omul Antichității grecești, ci la vechiul păgîn din sufletul nostru, la parcela de natură etern nealterată și de frumusețe naturală care sălășluiește, inconștient dar viu, în noi și a cărei strălucire ne transfigurează ființele vremurilor primitive și ne face să cădem în eroarea de a crede că oamenii de atunci ar fi posedat ceea ce noi căutăm. Este omul arhaic, repudiat de conștiința noastră orientată colectiv, care ne apare atît de urît și de inacceptabil și care este totuși purtătorul acelei frumuseți pe care o căutăm zadarnic în altă parte. Despre acesta vorbește poetul Schiller, iar pe acesta gînditorul Schiller îl interpretează greșit ca model grecesc. Ceea ce însă, în ciuda străduințelor sale, gînditorul nu poate deduce logic din piesele-martor care îi stau la dispoziție, îi este făgăduit de poet în limbaj simbolic.

128. Din toate cele spuse pînă acum rezultă din plin că orice încercare, înfăptuită în zilele noastre, de echilibrare a ființei umane unilateral diferențiate, trebuie să conteze pe acceptarea serioasă a funcției valoric inferioare, căci nediferențiate. Nici o încercare de mediere nu va izbuti, dacă nu va declanșa energiile funcțiilor valoric inferioare și nu le va conduce apoi pe acestea la diferențiere. Acest proces poate avea loc doar în acord cu legile energeticii, adică trebuie să fie creată o diferență de nivel capabilă să ofere energiilor latente posibilitatea de a se manifesta. Ar fi o încercare lipsită de perspectivă, întreprinsă deja de repetate ori și eșuată de tot atîtea ori, aceea de a converti nemijlocit o funcție valoric inferioară într-o funcție valoric superioară. Tot atît de bine am putea încerca să creăm un *perpetuum mobile*. Nici o formă de energie valoric inferioară nu poate fi pur și simplu convertită într-una valoric superioară, decît dacă o sursă de valoare superioară conlucrează concomitent la acest proces, adică transformarea nu poate avea loc decît pe seama funcției superioare, fără însă ca valoarea inițială a formei de energie superioară să poată fi vreodată atinsă de formele valoric

inferioare, ba nici chiar de funcţia valoric superioară, ci echilibrarea se va face, va trebui să se facă la o temperatură medie. Concluzia inevitabilă este însă că acela care se identifică cu funcţia sa diferenţiată se instalează într-o condiţie cu adevărat echilibrată, dar inferioară în raport cu valoarea iniţială aparentă. Orice educaţie a omului care tinde către unitatea şi armonia fiinţei trebuie să se confrunte cu această realitate. Este concluzia pe care Schiller o formulează în felul său propriu; el se împotriveşte să-şi asume însă consecinţele ce decurg de aici, cu riscul chiar de a trebui să renunţe la frumuseţe.

129. După ce gînditorul şi-a formulat concluzia necruţătoare, poetul ia din nou cuvîntul: „Dar poate nu *experienţa* este scaunul de judecată în faţa căruia se poate decide o problemă ca aceasta şi, înainte de a acorda credit mărturiei ei, ar trebui să fie în afară de orice îndoială că este aceeaşi frumuseţe de care vorbim şi împotriva căreia depun mărturie acele exemple."[21] Se vede de aici că Schiller încearcă să se aşeze deasupra experienţei, cu alte cuvinte: să confere frumuseţii o calitate care nu îi revine potrivit experienţei. El crede că „frumuseţea ar trebui să se adevereasc㠄 drept o condiţie necesară a omenirii", prin urmare drept o categorie necesară, constrîngătoare; de aceea el vorbeşte şi despre o noţiune pur raţională de frumuseţe, precum şi despre o „cale transcendentală" care ne îndepărtează de „cercul fenomenelor şi de prezentul viu al lucrurilor". „Cine nu cutează să se ridice deasupra realităţii, acela nu va cuceri niciodată adevărul."[22] Rezistenţa subiectivă împotriva căii care, potrivit experienţei, este inevitabil descendentă îl determină pe Schiller să constrîngă intelectul logic să slujească sentimentului, obligîndu-l astfel să producă o formulă capabilă totuşi să determine realizarea intenţiei iniţiale, deşi imposibilitatea acestei operaţii a fost îndeajuns demonstrată. Un tur de forţă asemănător întreprinde şi Rousseau, atunci cînd, presupunînd că dependenţa de natură, spre deosebire de dependenţa de oameni, nu produce vicii, ajunge la următoarea concluzie: „Si les lois des nations pouvaient

21 *Loc. cit.*

22 *Loc. cit.*

avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne peut vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; ou réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vice, la moralité qui l'élève à la vertu."

130. Întemeindu-se pe această reflecţie, el ne sfătuieşte: „Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation." „Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement."[23]

131. Nenorocirea este că „les lois des nations" nu coincid niciodată şi în nici o împrejurare cu legile naturii, într-atît încît condiţia civilizată să fie totodată şi condiţia naturală. O astfel de concordanţă ar putea fi în genere gîndită doar ca un compromis în care nici una din cele două condiţii nu s-ar realiza la cota idealului propriu, ci s-ar situa considerabil sub nivelul acestuia. Cine însă va vrea să atingă idealul uneia sau alteia dintre condiţii va trebui să urmeze sfatul formulat chiar de Rousseau: „Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la foi l'un et l'autre."*

132. În noi există ambele necesităţi: natură şi cultură. Noi nu putem să fim doar noi înşine, ci trebuie să ne raportăm şi la ceilalţi. Trebuie să existe un drum care să nu fie un simplu com-

23 *Émile*. Cartea a II-a, pp. 68 ş. urm. [„Dacă legile naţiunilor ar putea avea, ca şi cele ale naturii, o inflexibilitate pe care nici o forţă omenească să nu o poată vreodată înfrînge, dependenţa de oameni s-ar reduce la dependenţa de lucruri; în republică s-ar aduna atunci toate avantajele stării naturale şi ale statului civil; s-ar îmbina libertatea care-l menţine pe om lipsit de vicii şi moralitatea care îl înalţă la virtute." „Menţineţi copilul doar în dependenţa lucrurilor şi veţi urma porunca naturii în progresul educaţiei lui." „Un copil nu trebuie constrîns să rămînă pe loc, cînd vrea să plece; nici să plece, cînd vrea să stea pe loc. Atunci cînd voinţa copiilor nu este viciată de erorile noastre, ei nu vor nimic în mod inutil" — *n. t.*]

* „Trebuie să optezi între a face un om şi a face un cetăţean; căci nu-i poţi face şi pe unul şi pe celălalt" (*n. t.*).

promis, ci şi o stare sau un proces în măsură să corespundă fiinţei vii, ceva de genul a ceea ce spune profetul: o „semita et via sancta", o „via directa ita ut stulti non errent per eam."[24] Sînt deci înclinat să-i dau dreptate şi poetului Schiller care, în acest caz, l-a tratat cam brutal pe gînditor, căci există nu doar adevăruri raţionale, ci şi iraţionale. Iar ceea ce pare imposibil pe calea intelectului se adevereşte, adesea, pe calea iraţionalului. Într-adevăr, cele mai mari transformări prin care a trecut omenirea nu s-au înfăptuit pe calea unui calcul intelectual, ci pe căi ignorate sau socotite absurde de către contemporani şi cărora abia mult mai tîrziu li s-a dezvăluit necesitatea intrinsecă. De cele mai multe ori însă ele nici nu sînt înţelese, căci legile cele mai importante ale dezvoltării noastre spirituale continuă să fie pentru noi o enigmă.

133. Oricum, nu sînt prea înclinat să acord o valoare specială gestului filozofic al poetului, căci intelectul pus în slujba poetului este un instrument înşelător. Ceea ce intelectul a fost în măsură să presteze a prestat deja, dezvăluind contradicţia dintre dorinţă şi experienţă. Este de aceea zadarnic să ceri gîndirii filozofice să soluţioneze acest conflict. Iar dacă, în cele din urmă, am putea găsi o soluţie, n-am depăşi din acest motiv obstacolul, căci problema nu e de a concepe sau de a găsi un adevăr raţional, ci de a descoperi o cale acceptabilă pentru viaţa raţională. Nu au lipsit niciodată propuneri şi doctrine înţelepte. Dacă numai despre aceasta ar fi fost vorba, încă din timpurile lui Pitagora omenirea ar fi avut cea mai frumoasă ocazie de a atinge toate culmile. De aceea nu trebuie să luăm *ad litteram* propunerile lui Schiller, ci se cuvine să le înţelegem ca pe nişte simboluri care, potrivit înclinaţiei sale filozofice, apar învesmîntate în haina conceptelor filozofice. În acest sens „calea transcendentală" pe care se pregăteşte Schiller să se angajeze nu trebuie înţeleasă ca un raţionament de ordinul teoriei critice a cunoaşterii, ci mai degrabă simbolic, ca acea cale pe care omul păşeşte ori de cîte ori are de a face cu o piedică pe care nu o poate birui

24 Isaia, 35, 8: „[...] cale curată şi cale sfîntă [...] cei risipiţi vor merge pe dînsa şi nu se vor rătăci".

prin raţiune, cu o sarcină pe care nu o poate rezolva. Dar pentru a găsi această cale şi a se putea angaja pe ea, el trebuie să zăbovească mai întîi vreme îndelungată în faţa direcţiilor contrare în care s-a bifurcat drumul parcurs de el pînă atunci. Curgerea vieţii sale este zăgăzuită prin obstaculare. Oriunde se produce o stază a libidoului, contrariile unite mai înainte, în curgerea neîntreruptă a vieţii, se scindează şi se despart în calitate de adversari dornici de luptă. Ele se epuizează apoi într-o bătălie mai lungă, imprevizibilă ca durată şi ca rezultat, iar din energia pe care ele o pierd ia naştere cel de al treilea element, care este tocmai începutul noului drum.

134. Corespunzător acestei reguli, Schiller întreprinde o cercetare adîncită a contrariilor active. Indiferent de obstacolul de care ne lovim — cu condiţia ca el să fie foarte dificil — dezbinarea dintre intenţia noastră şi obiectele care se împotrivesc se transformă rapid într-un conflict interior. Căci dacă mă străduiesc să supun voinţei mele obiectul care se împotriveşte, întreaga mea fiinţă intră treptat în relaţie cu el, şi anume corespunzător puterii libidoului care a pus stăpînire pe el şi care trage, ca să spun aşa, în obiect o parte din fiinţa mea. În felul acesta are loc identificarea unor părţi din personalitatea mea cu fiinţa obiectului. Conflictul este astfel mutat în propriul meu suflet. Această „introiecţie" a conflictului cu obiectul îmi creează un dezacord interior, provocînd o neputinţă faţă de obiect şi stîrnind astfel afecte care sînt întotdeauna simptomul unei dezbinări interioare. Afectele mă determină însă să mă percep pe mine însumi şi să-mi îndrept atenţia — dacă nu sînt orb — asupra mea şi să urmăresc în mine însumi jocul opoziţiilor.

135. Pe această cale se angajează Schiller: el nu descoperă conflictul ca fiind între stat şi individ, ci îl concepe, la începutul celei de a 11-a scrisori, ca dualitate a „persoanei şi a stării", respectiv eul şi condiţia variabilă a afectanţei sale (*Affiziertsein*). În vreme ce eul are o relativă constanţă, relaţionarea (afectanţa) sa este schimbătoare. Prin urmare, Schiller vrea să ajungă la rădăcina conflictului. Într-adevăr, pe de-o parte este vorba de funcţia conştientă a eului, pe de alta, de relaţionarea colectivă. Ambele determinări aparţin psihologiei umane. Dar diferitele

tipuri văd de fiecare dată în altă lumină aceste realităţi fundamentale. Pentru introvertit, ideea eului constituie, fără îndoială, elementul continuu şi dominanta conştiinţei, la polul opus situîndu-se relaţionarea sau afectanţa. Pentru extravertit, în schimb, accentul cade mai degrabă pe continuitatea relaţiei cu obiectul şi mai puţin pe ideea de eu. Pentru el, problema s-ar pune deci altfel. Trebuie să ţinem seama de acest punct de vedere atunci cînd urmărim în continuare reflecţiile lui Schiller. Aşa, bunăoară, el gîndeşte ca extravertit cînd declară că persoana se revelează „în eul etern statornic şi numai în el". Extravertitul, în schimb, ar spune că persoana se revelează doar în relaţionalitatea ei, în funcţia relaţiei ei cu obiectul. „Persoană" este doar în cazul introvertitului exclusiv eul; în cel al extravertitului, persoana se află în afectanţa sa, nu în eul afectat. Eul extravertitului zace cumva sub afectanţa sa, adică sub relaţia lui. Extravertitul se găseşte pe sine însuşi în variabil, în schimbător, introvertitul în statornic. Eul nu este nimic de genul „etern statornic", cu atît mai puţin în cazul extravertitului care îi acordă o atenţie neînsemnată. Introvertitul, în schimb, beneficiază din plin de eu şi se teme din acest motiv de orice fel de schimbare care ar putea să-l atingă. Afectanţa poate fi ceva de-a dreptul penibil, dar extravertitul nu ar vrea nicicum să se lipsească de ea. Următorul pasaj ne îngăduie să-l recunoaştem de asemenea pe introvertit: „Să rămînă constant el însuşi în mijlocul tuturor schimbărilor, să transforme toate percepţiile în experienţe, să le reducă deci la unitatea cunoaşterii şi să facă din fiecare mod al său de manifestare în timp o lege pentru toate timpurile, iată prescripţia care îi este dată prin intermediul naturii sale raţionale."[25] Atitudinea abstractivă, autoconservatoare, este evidentă; ea devine chiar îndreptarul suprem. Fiecare trăire trebuie să fie de îndată înălţată la rang de experienţă, iar din suma experienţelor trebuie să rezulte pe loc o lege pentru toate timpurile viitoare; cealaltă condiţie, prin care se interzice transformarea trăirii în experienţă, pentru ca astfel să nu apară legi stînjenitoare pentru viitor, este la fel de omenească. Ceea ce corespunde

25 Fr. Schiller, *loc. cit.*, Scrisoarea a 11-a.

pe deplin faptului că Schiller îl poate gîndi pe Dumnezeu nu ca *devenind*, ci ca *fiinţînd în eternitate*, de unde şi recunoaşterea, cu intuiţie sigură, a „asemănării cu Dumnezeu" a condiţiei ideale introvertite: „Înfăţişat în desăvîrşirea sa, omul ar fi deci unitatea statornică ce rămîne pururi aceeaşi în apele schimbării." „Dispoziţia către dumnezeire omul o poartă incontestabil în însăşi personalitatea sa."

136. Această concepţie despre fiinţa lui Dumnezeu este incomparabilă cu dogma creştină a devenirii umane a lui Dumnezeu şi cu acele concepţii neoplatonice similare despre mama zeilor şi despre fiul ei, care coboară în calitate de demiurg în fluxul devenirii.[26] Concepţia lui Schiller arată însă cărei funcţii îi atribuie el valoare supremă, respectiv valoare de divinitate: ideii de statornicie a eului. El acordă cea mai mare importanţă eului care se abstrage din afectanţă şi, ca orice introvertit, diferenţiază cel mai mult această idee. Dumnezeu, valoarea supremă, reprezintă pentru el abstracţia şi conservarea eului. Pentru extravertit, în schimb, Dumnezeu este trăirea obiectului, absorbirea în realitate, de unde şi faptul că lui îi este mai simpatic un Dumnezeu devenit om, decît un legislator etern imuabil. Aceste puncte de vedere au valabilitate, aşa cum aş vrea să observ aici anticipînd, doar pentru psihologia conştientă a tipurilor. În cazul inconştientului, raportul se schimbă. S-ar zice că Schiller a avut în această privinţă unele intuiţii: în cazul în care conştiinţa lui crede în Dumnezeu fiinţînd imuabil, calea către divinitate este pentru el deschisă de simţuri, deci de afectanţă, de schimbător, de procesul viu. Acesta este însă pentru el o funcţie de importanţă secundară, iar în măsura în care se identifică cu eul şi îl abstrage pe el din ceea ce e schimbător, atitudinea sa conştientă devine, şi ea, în întregime abstractă, în vreme ce afectanţa, relaţia cu obiectul, este lăsată, în mod necesar, mai mult pe seama inconştientului. Din această stare de fapt rezultă consecinţe notabile.

137. Atitudinea conştient abstractizantă care, potrivit cu ideal ul ei, face din fiecare trăire o experienţă, iar din experienţe o lege, duce la o anume limitare şi sărăcire, caracteristice intro-

26 Cf. discursul lui Iulian despre mama zeilor.

vertitului. Schiller le-a simţit limpede în relaţiile sale cu Goethe, căci el a perceput natura mai extravertită a lui Goethe ca opunîndu-i-se în chip obiectiv.[27] Goethe afirmă semnificativ despre sine însuşi: „Eu sînt în calitate de ins contemplativ un realist incarnat, în aşa fel încît în legătură cu toate lucrurile care mi se înfăţişează nu sînt în stare să-mi doresc nici mai multe, nici mai puţine, şi nu fac nici o diferenţă între obiecte decît aceea că unele mă interesează, iar altele nu."[28] Despre influenţa lui Schiller asupra sa, Goethe afirmă în mod caracteristic: „Dacă v-am slujit drept reprezentant al unor obiecte, dumneavoastră, în schimb, m-aţi îndreptat de la observarea prea severă a lucrurilor exterioare şi a raporturilor dintre ele către mine însumi, m-aţi învăţat să privesc cu mai multă echitate multilateralitatea omului lăuntric" etc.[29] La rîndu-i, Schiller a descoperit în Goethe o completare, repetat subliniată, sau o desăvîrşire a propriei fiinţe, şi a simţit diferenţa între ei doi, pe care a caracterizat-o astfel: „Nu aşteptaţi de la mine o mare bogăţie materială de idei; este ceea ce eu găsesc la dumneavoastră. Nevoia şi aspiraţia mea este să fac mult din puţin, iar dacă ar fi să cunoaşteţi mai îndeaproape sărăcia mea în ceea ce se cheamă cunoştinţe dobîndite, veţi fi probabil de acord că în unele privinţe lucrul acesta mi-a şi izbutit. Cercul meu de idei fiind mai mic, îl parcurg tocmai de aceea mai repede şi mai des, şi pot tocmai de aceea să-mi folosesc mai bine bunurile şi să produc, prin formă, varietatea care îi lipseşte conţinutului. Dumneavoastră vă străduiţi să vă simplificaţi lumea vastă de idei, eu caut varietate pentru micile mele posesiuni. Dumneavoastră aveţi de guvernat peste o împărăţie, eu doar peste o familie ceva mai numeroasă de concepte pe care tare mult aş dori să o lărgesc, transformînd-o într-o lume mică."[30]

138. Lăsînd deoparte anumite complexe de inferioritate caracteristice introvertitului şi socotind faptul că „lumea vastă de idei" este mai puţin guvernată de extravertit, ci mai degrabă el

27 Scrisoare către Goethe, din 5 ianuarie 1798.
28 Scrisoare către Schiller, din 27 aprilie 1794.
29 Scrisoare către Schiller, din 6 ianuarie 1798.
30 Scrisoare către Goethe, din 31 august 1794.

însuşi îi este supus ei, prezentarea lui Schiller ne oferă o imagine exactă a acelei sărăcii care obişnuieşte să se dezvolte ca urmare a unei atitudini esenţialmente abstractizante.

139. O altă consecinţă ce rezultă din această atitudine a conştiinţei, care se va dovedi importantă pe parcursul desfăşurării cercetării noastre, este împrejurarea că inconştientul dezvoltă într-un astfel de caz o atitudine compensatorie. Cu cît abstractizarea conştientă limitează mai mult relaţia cu obiectul prin abundenţa de „experienţe" şi de „legi" pe care le creează, cu atît apare mai mult în inconştient o dorinţă de obiect care se manifestă, finalmente, în conştiinţă ca o *fixaţie senzorială obsedantă pe obiect.* În locul unei relaţii *afective* cu obiectul absent, respectiv refulat prin abstractizare, avem aici a face cu o relaţie senzorială. De aceea, după Schiller, *simţurile* şi nu *sentimentele* sînt acelea care duc, fapt semnificativ, la divinitate. Eul său se slujeşte de gîndire, dar afectanţa, sentimentele sale se slujesc de senzorialitate. După Schiller deci conflictul se desfăşoară între spiritualitate ca gîndire şi senzorialitate ca sentiment sau ca afectanţă. La extravertit, lucrurile stau invers: relaţia sa cu obiectul este dezvoltată, dar lumea sa de idei este senzorială, concretă şi personală.

140. Simţirea senzorială sau, mai bine zis, simţirea aflată sub condiţia senzorialităţii este *colectivă*, adică ea creează o relaţionare sau afectanţă care îl transpun pe om, totodată, în starea de „participare mistică", deci în condiţia unei identităţi parţiale cu obiectul perceput. Această identitate se manifestă în dependenţa forţată de obiectul perceput şi ea duce din nou, pe calea unui *circulus vitiosus*, la o intensificare a abstracţiunii, destinată anume să suprime relaţia supărătoare şi constrîngerea rezultată. Schiller a recunoscut această particularitate a simţirii senzoriale: „Atîta timp cît el [introvertitul] doar simte, doar doreşte şi acţionează din simplă lăcomie, *el nu e nimic altceva decît lume.*"[31] Dar de vreme ce introvertitul nu poate să abstractizeze la nesfîrşit spre a scăpa de afectanţă, el se vede în cele din urmă obligat să modeleze exteriorul. „Spre a nu fi doar lume, spune

31 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scrisoarea a 11-a.

Schiller[32], el trebuie să confere formă materiei, să exteriorizeze tot ceea ce e interior şi să dea formă la tot ceea ce e exterior. Ambele sarcini, gîndite în desăvîrşirea lor supremă, conduc înapoi la noţiunea de divinitate de la care am pornit."

141. Acest context este semnificativ. Presupunînd că obiectul simţit senzorial este un om, va accepta oare acesta o atare procedură? Cu alte cuvinte, se va lăsa el modelat ca şi cum cel aflat în relaţie cu el ar fi creatorul său? A se juca de-a Dumnezeu în mic este doar vocaţia omului, dar în definitiv şi lucrurile neînsufleţite au un drept divin asupra propriei lor existenţe, iar lumea nu mai era de mult un haos în clipa în care primele maimuţe antropomorfe au început să ascută pietre. Ar fi problematic dacă fiecare introvertit şi-ar exterioriza lumea limitată de concepte şi ar voi să modeleze lumea exterioară după ea, ceea ce, de fapt, se şi întîmplă în fiecare zi, dar omul suferă — şi pe bună dreptate — de această asemănare cu Dumnezeu. Pentru extravertit, formula ar suna: „A interioriza tot ceea ce e exterior şi a da formă la tot ceea ce e interior." După cum am văzut mai sus, această reacţie i-a fost provocată lui Goethe de Schiller. În atare ordine de idei, Goethe ne oferă o admirabilă paralelă; el îi scrie lui Schiller: „În schimb, eu sînt în orice fel de activitate aproape — aş zice — un perfect *idealist: nu mă interesează defel obiectele, ci pretind ca totul să se potrivească reprezentărilor mele*" (27 aprilie 1798). Ceea ce înseamnă că atunci cînd extravertitul gîndeşte, lucrurile se petrec la fel de autocrat ca atunci cînd introvertitul acţionează în afară[33]. Această formulă poate deci pretinde valabilitate acolo unde este atinsă o condiţie aproape perfectă, şi anume, în cazul introvertitului, cînd se ajunge la o lume de concepte atît de bogată, de elastică şi de expresivă, încît obiectul nu mai e constrîns să intre într-un pat al lui Procust; iar în cazul extravertitului, cînd se ajunge la o cunoaştere şi la

32 *Loc. cit.*

33 Vreau să subliniez faptul că toate observaţiile despre extravertit şi introvertit pe care le-am făcut în acest capitol sînt valabile numai pentru tipurile discutate aici, respectiv pentru tipul simţirii intuitive, extravertite, reprezentat de Goethe şi pentru tipul gîndirii intuitive, introvertite, reprezentat de Schiller.

o luare în considerare atît de deplină a obiectului, încît din acesta nu mai poate să apară nici o deformare caricaturală în clipa în care gîndim împreună cu el. Vedem deci că Schiller îşi bazează formula pe tot ceea ce poate fi mai nobil, adresînd astfel dezvoltării psihologice a individului pretenţii aproape exorbitante — presupunînd că îşi reprezintă, în toate elementele alcătuitoare, sensul propriei sale formule.

142. Oricum, un lucru este clar, şi anume faptul că formula „a exterioriza tot ceea ce e interior şi a da formă la tot ce e exterior" constituie idealul atitudinii conştiente a introvertitului. Ea se întemeiază, pe de-o parte, pe presupunerea că există o dimensiune ideală a lumii interioare de concepte, a principiului formal, iar, pe de altă parte, pe o capacitate ideală de utilizare a principiului senzorial care, în acest caz, nu mai apare ca afectanţă, ci ca o potenţă activă. Atîta timp cît omul este „senzorial", el nu e „nimic decît lume", pentru „a nu fi doar lume, el trebuie să confere formă materiei". Avem aici a face cu răsturnarea principiului senzorial pasiv. Totuşi cum poate să aibă loc o astfel de răsturnare? Tocmai aceasta e problema. E greu de admis că omul poate să confere lumii sale conceptuale acea extraordinară dimensiune care ar face ca lumea materială să capete o formă convenabilă şi care ar transforma totodată afectanţa, senzorialitatea, dintr-o stare pasivă într-una activă, situată la înălţimea lumii sale de idei. Pe undeva, omul trebuie pus în relaţie, trebuie cumva *supus*, altminteri el ar fi cu adevărat asemenea lui Dumnezeu. Caz în care Schiller ar fi obligat să admită violentarea obiectului şi să acorde drept nelimitat de existenţă funcţiei arhaice valoric inferioare. Aşa a procedat mai tîrziu, cel puţin teoretic, Nietzsche. Atare presupunere însă nu este valabilă pentru Schiller, întrucît, din cîte ştiu, el nu s-a exprimat explicit niciodată în această privinţă. Formula lui are mai degrabă un caracter total naiv şi idealist care se acordă bine cu spiritul vremii sale, neafectată de neîncrederea adîncă în fiinţa umană şi în adevărul uman, precum a fost epoca criticismului psihologic, inaugurată ulterior de Nietzsche.

143. Formula lui Schiller s-ar putea înfăptui doar prin aplicarea unui punct de vedere în forţă, lipsit de scrupule, nepăsător la dreptatea şi echitatea faţă de obiect, dezinteresat de propria

competenţă. Numai într-un astfel de caz, pe care Schiller, în mod sigur, nu l-a avut în vedere, funcţia valoric inferioară ar putea participa la viaţă. Iată cum elementele arhaice, naive şi inconştiente, învăluite încă în strălucirea cuvintelor mari şi a gesturilor frumoase, au izbutit să se impună şi să ne ajute să creăm „cultura" pe care o avem astăzi, dar în legătură cu esenţa căreia omenirea este acum parţial dezbinată. Instinctul arhaic al puterii, ascuns pînă atunci în spatele gesturilor culturale, s-a ridicat în zilele noastre la suprafaţă şi a demonstrat, fără putinţă de tăgadă, că „sîntem mai departe barbari". Nu trebuie să uităm că aşa cum, datorită punctului ei de vedere înalt şi absolut, atitudinea conştientă se poate mîndri cu o anumită asemănare cu divinitatea, tot astfel se poate dezvolta şi o atitudine inconştientă a cărei asemănare cu divinitatea este orientată în jos, respectiv către o divinitate arhaică, de natură senzuală şi violentă. Enantiodromia lui Heraclit este preocupată de venirea unui timp în care şi acest *deus absconditus* va ieşi la suprafaţă şi îl va nimici pe dumnezeul idealurilor noastre. S-ar zice că la finele veacului al XVIII-lea oamenii nu îşi dădeau bine seama de ceea ce se petrecea la Paris, stăruind într-o atitudine estetică, exaltată sau ludică, fără îndoială spre a se preface că nu văd absurile fiinţei umane.

„Dar cumplit e jos, acolo
Omul să nu-i încerce pe zei,
Să nu poftească nicicînd a privi
Ce-acoperă ei, milostivi, cu noapte şi groază."

(Schiller, *Scufundătorul*)

144. Pe vremea lui Schiller nu sosise încă momentul confruntării cu lumea de jos. Lăuntric, Nietzsche era mult mai aproape de ea, convins fiind că ne îndreptăm către o epocă de mari bătălii. De aceea, în calitate de unic discipol autentic al lui Schopenhauer, el a smuls vălul naivităţii şi ne-a revelat în *Zarathustra* ceva din ceea ce era sortit să fie cuprinsul viu al unor vremuri viitoare.

b) Despre instinctele fundamentale

145. În Scrisoarea a 12-a, Schiller se confruntă cu problema celor două instincte fundamentale cărora le consacră o descriere completă. Instinctul „senzorial" se ocupă de „aşezarea omului în limitele timpului şi de transformarea lui în materie". El reclamă „schimbarea pentru ca timpul să aibă un conţinut. Această stare a timpului doar plin se numeşte *senzaţie*."[34] „Omul nu este în această stare decît o unitate de mărimi, un moment plin al timpului — sau mai degrabă nu este *el*, căci personalitatea îi este anulată atita vreme cît îl stăpîneşte senzaţia iar timpul îl tîrăşte după sine." „Prin legături indestructibile, el (instinctul) încătuşează spiritul care aspiră să se înalţe dincolo de lumea simţurilor şi cheamă abstracţia, din foarte liberele ei peregrinări prin infinit, înapoi în hotarele prezentului."[35]

146. Este absolut caracteristic pentru psihologia lui Schiller faptul că el consideră „senzaţie", şi nu, bunăoară, dorinţă senzorială activă, manifestarea acestui instinct. Ceea ce dovedeşte că pentru el, senzorialitatea are caracter *reactiv*, de afectanţă, trăsătură semnificativă pentru introvertit. Un extravertit ar scoate în relief mai întîi caracterul *dorinţei*. Mai departe, caracteristic e faptul că acest instinct reclamă schimbare. Ideea pretinde imuabilitate şi eternitate. Cel care se află sub primatul ideii aspiră la statornicie, de unde şi faptul că tot ceea ce tinde spre schimbare se află de partea opusă, în cazul lui Schiller, de partea sentimentului şi a senzaţiei, care, potrivit regulii, sînt contopite ca fiind insuficient dezvoltate. Schiller nu distinge îndeajuns între sentiment şi senzaţie, după cum reiese din următorul pasaj: „Sentimentul poate doar să spună: aceasta e adevărat pentru acest subiect în acest moment, iar în alt moment, poate să apară un alt subiect şi să ia înapoi afirmaţia senzaţiei momentane" (*loc. cit.*).

147. Acest citat arată că, pentru Schiller, senzaţie şi sentiment coincid şi în uzul limbii. Se vede că el evaluează şi diferenţiază

34 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 12-a.
35 *Loc. cit.*

insuficient sentimentul de senzație. Simțirea diferențiată poate constata și *valori generale*, nu doar cazuistice. Dar este adevărat că *senzația afectivă* a tipului de gîndire introvertită este, din cauza caracterului ei pasiv și reactiv, de natură doar cazuistică, deoarece ea nu se poate niciodată ridica, dincolo de cazul particular care a produs-o, la compararea abstractă a tuturor cazurilor, operație ce revine pentru tipul gîndirii introvertite funcției gîndirii, și nu funcției simțirii. Contrariul se produce la tipul simțirii introvertite, la care sentimentul dobîndește caracter abstract și general și el poate de aceea identifica valori generale și durabile.

148. Din descrierea lui Schiller mai rezultă că senzația afectivă (prin care denumesc tocmai amestecul caracteristic de sentiment și senzație în cazul tipului gîndirii introvertite) este acea funcție cu care eul nu se consideră identic. Ea asumă caracterul unei împotriviri, al unui *ce* străin, care „anulează" personalitatea, o tîrăște după sine, care îl situează pe om în afara sa, îl înstrăinează de el însuși. De aceea Schiller o compară cu *afectul* care îl face pe om „să-și iasă din sine"[36]. Revenirea la luciditate „este numită la fel de corect *a intra în sine*[37], adică a se întoarce în propriul eu, a-și restaura persoana". De aici rezultă fără echivoc că, pentru Schiller, senzația afectivă nu pare să aparțină persoanei, ci este mai mult sau mai puțin o împrejurare auxiliară supărătoare, căreia ocazional „i se opune biruitor o voință fermă". În ce-l privește pe extravertit, s-ar zice că tocmai acest aspect constituie ființa lui propriu-zisă și că el este cu adevărat el însuși, atunci cînd este afectat de obiect; ceea ce putem înțelege, dacă avem în vedere că pentru el relația cu obiectul este funcția diferențiată de mare valoare, căreia i se opun, în aceeași măsură în care sînt indispensabile introvertitului, gîndirea abstractă și simțirea. Gîndirea tipului simțirii extravertite este tot atît de afectată de prejudecata senzorialității pe cît este și simțirea tipului gîndirii introvertite. Pentru amîndoi, ea este „limitare" extremă la materialitate și cazuistică. Și trăirea obiectului

36 Adică „extravertit".

37 Adică „introvertit".

cunoaște „foarte libere peregrinări prin infinit", nu doar abstracția, ca la Schiller.

149. Excluzînd senzorialitatea de la conceptul și domeniul persoanei, Schiller poate să afirme că persoana este „unitatea absolută și indivizibilă" care „nu poate fi niciodată în contradicție cu sine însăși". Această unitate este un deziderat al intelectului care ar dori să-și mențină subiectul într-o ideală integritate, motiv pentru care, în calitate de funcție superioară, el exclude funcția senzorialității care îi apare inferioară. Rezultatul este o mutilare a ființei umane, cauză și origine a demersului întreprins de Schiller.

150. Deoarece sentimentul are pentru Schiller calitatea senzației afective, fiind drept urmare de natură doar cazuistică, evaluarea maximă, veritabilă valoare eternă, este, firește, acordată gîndului modelator, numit de Schiller „instinctul formei"[38]: „Dar în clipa în care gîndul declară: așa este, *el decide de-a pururi și în veci*, iar valabilitatea enunțului său este garantată de *personalitatea* însăși, care sfidează orice schimbare."[39] Trebuie să ne întrebăm însă: oare sensul și valoarea personalității stau într-adevăr numai în statornicie? Nu tot la fel sînt și transformarea, devenirea, evoluția? Nu reprezintă ele valori chiar mai înalte decît simpla „sfidare" a schimbării?[40]

151. „Acolo deci unde domină instinctul formei și obiectul pur lucrează în noi, se produce o maximă dilatare a ființei, acolo dispar toate limitele, acolo omul s-a ridicat de la o unitate de mărimi, la care îl mărginea simțul sărăcăcios, la o unitate de idei care cuprinde în sine întregul imperiu al fenomenelor." „Noi nu mai sîntem indivizi, ci specie; judecata tuturor spiritelor este exprimată prin judecata noastră, alegerea tuturor inimilor este reprezentată prin fapta noastră."

152. E în afară de discuție că gîndirea introvertitului aspiră către acest hyperion, păcat numai că unitatea de idei este idealul

38 „Instinctul formei" se suprapune la Schiller cu „forța de gîndire", cf. Scrisoarea a 13-a.

39 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 12-a.

40 Mai departe, Schiller însuși critică acest punct.

unei clase de oameni limitate ca număr. Gîndirea este doar o funcţie care, în condiţii de deplină dezvoltare şi de supunere exclusivă la propriile ei legi, ridică, firesc, pretenţii la generalitate. De aceea doar o parte a lumii poate fi sesizată prin gîndire, o altă parte doar prin sentiment, o alta doar prin senzaţie etc. De aceea există şi diferite funcţii psihice, căci sistemul psihic poate fi înţeles biologic doar ca sistem de adaptare, aşa cum există probabil ochi pentru că există lumină. Oricum, gîndirea nu poate avea decît importanţa unei treimi sau a unei pătrimi, deşi în propria sferă ea este valabilă în exclusivitate, tot aşa după cum vederea este funcţia exclusiv valabilă pentru receptarea vibraţiilor luminoase iar auzul pentru aceea a vibraţiilor sonore. Cel care aşază „unitatea ideilor" prea sus şi îşi simte senzaţia afectivă ca pe un pol opus al personalităţii sale poate fi asemuit cu un om care are, ce-i drept, ochi buni, dar este complet surd şi insetetic.

153. „Nu mai sîntem indivizi, ci specie"; firește, dacă ne identificăm cu gîndirea, în genere cu o *singură* funcţie în exclusivitate, atunci sîntem fiinţe colective, de valoare generală, dar cu desăvîrşire străine de noi înşine. Exceptînd acest sfert de psihic, celelalte trei sferturi se află în umbră, refulate şi subapreciate. „Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?"* — este o întrebare pe care ne-o putem pune aici împreună cu Rousseau. Nu în primul rînd natura, ci propria noastră psihologie supraevaluează în chip barbar una din funcţii, lăsîndu-se tîrîtă de ea. Acest impetus este oricum o bucată de natură, anume acea energie instinctivă, neîmblînzită, care sperie tipul diferenţiat, atunci cînd „din întîmplare" se manifestă, nu în funcţia ideală, unde este lăudată şi venerată ca entuziasm divin, ci în funcţia valoric inferioară, aşa cum afirmă desluşit Schiller: „Dar transformarea va tîrî după ea individualitatea şi nevoia ta din clipa de faţă şi va face cîndva, din ceea ce doreşti acum înflăcărat, obiectul tău de dezgust."[41]

* „Natura este oare aceea care îi duce astfel pe oameni atît de departe de ei înşişi?" (*n. t.*)

41 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 12-a.

154. Indiferent dacă ceea ce e neîmblînzit, fără măsură şi disproporţionat se manifestă sub forma senzorialităţii — *in abiectissimo loco* — sau sub forma supraevaluării şi zeificării funcţiei extrem diferenţiate, avem în esenţă de-a face cu acelaşi lucru, anume cu *barbarie*. Fapt care scapă însă observaţiei atîta timp cît sîntem hipnotizaţi de *obiectul* faptei şi trecem cu vederea pe *cum*-ul acţiunii.

155. A fi identici cu o funcţie diferenţiată înseamnă a fi colectivi, oricum însă nu *colectiv identici* ca primitivii, ci *colectiv adaptaţi*: „judecata tuturor spiritelor se exprimă prin judecata noastră", doar în situaţia în care noi gîndim şi vorbim exact aşa cum o aşteaptă de la noi cei a căror gîndire este diferenţiată şi adaptată în aceeaşi măsură ca şi a noastră. Şi „opţiunea tuturor inimilor este reprezentată de fapta noastră", în măsura în care noi gîndim şi acţionăm aşa cum doresc toţi să gîndim şi să acţionăm. Toţi cred că cel mai bun lucru şi cel mai vrednic de năzuinţă este de a ajunge pe cît mai mult posibil la o identificare cu funcţia diferenţiată, căci aceasta aduce cele mai evidente avantaje sociale; laturile mai puţin dezvoltate ale omului însă, care alcătuiesc uneori o bună parte din individualitatea sa, produc cele mai mari dezavantaje. „De îndată ce se afirmă", scrie Schiller, „un antagonism iniţial, prin urmare necesar, între cele două instincte, nu există, firește, alt mijloc de a păstra unitatea omului decît acela de a *supune necondiţionat* instinctul senzorial instinctului raţional. Din aceasta însă poate să rezulte doar monotonie, şi nu armonie, omul rămînînd mai departe veşnic divizat."[42] „Deoarece este greu să ne păstrăm fidelitatea faţă de principii în condiţii de vivacitate a sentimentului, recurgem la calea mai comodă *de a pune caracterul la adăpost prin împietrirea sentimentelor;* căci, firește, este infinit mai uşor a fi lăsaţi în pace de un adversar dezarmat decît a stăpîni un duşman curajos şi robust. În această operaţie constă în bună măsură ceea ce se cheamă a forma un om; şi anume, în sensul bun al cuvîntului, respectiv în accepţia omului nu doar exterior, ci şi interior. Un om astfel format va fi, evident, apărat de pericolul de a deveni o natură grosolană şi de a apărea ca atare, el va fi însă,

42 *Loc. cit.*, nota din Scrisoarea a 13-a.

totodată, înarmat cu principii împotriva tuturor senzațiilor naturii și va fi tot atît de puțin accesibil umanității din afară cît și celei dinăuntru."[43]

156. Îi este și lui Schiller cunoscut faptul că cele două funcții, gîndirea și afectanța (senzația afectivă), se pot *substitui reciproc* (ceea ce se întîmplă, cum am văzut, atunci cînd una din funcții este preferată). „El poate să pună intensitatea reclamată de forța activă pe seama forței pasive (afectanța), să impieteze asupra instinctului formei prin instinctul materiei și să transforme facultatea receptoare în facultate determinantă. El poate să *repartizeze* forței active (gîndirii pozitive) *extensia* care se cuvine forței pasive, să impieteze asupra instinctului materiei prin instinctul hranei și să substituie facultății receptoare facultatea determinantă. În primul caz el nu va fi niciodată el însuși, în al doilea caz el nu va fi niciodată altceva decît el însuși."[44]

157. În acest pasaj sînt cuprinse multe din ideile pe care le-am expus mai sus. Dacă forța gîndirii pozitive se scurge către senzația afectivă, ceea ce ar coincide cu o răsturnare a tipului introvertit, atunci calitățile senzației afective nediferențiate, arhaice, devin predominante, adică individul cade într-o formă extremă de raportare, într-o identificare cu obiectul simțit. Această stare corespunde unei așa-numite *extraversii valoric inferioare*, adică unei extraversii care îl desprinde pe om, ca să spun așa, total de eul său și îl absoarbe în legături și identități colective, de natură arhaică. El nu mai este atunci „el însuși", ci este simplă raportare, identic cu obiectul său și de aceea fără reazem. Introvertitul simte instinctiv o maximă rezistență împotriva acestei stări, ceea ce însă nu îl împiedică să cadă, adesea inconștient, în ea. O astfel de stare nu este în nici un caz de confundat cu extraversia unui tip extravertit, deși introvertitul este întotdeauna înclinat să facă o atare confuzie și să manifeste pentru această extraversie aceleași dispreț pe care îl nutrește, de fapt, mereu pentru propria sa relație.[45] Invers, cel de al doilea caz reprezintă descrierea pură a tipului gîndirii introvertite care se condamnă la sterilitate suprimîndu-și senzația afectivă valoric inferioară, adică se situează într-o stare în care „el este tot atît de puțin accesibil umanității din afară cît și celei dinăuntru."

158. Este limpede că Schiller are aici mereu în vedere tipul introvertit. Extravertitul al cărui eu se află nu în gîndire, ci în relația afectivă cu obiectul se găsește pe sine tocmai prin obiect, în vreme ce introvertitul se pierde prin el. Cînd introverteşte, extravertitul stabilește însă o raportare valoric inferioară la idei colective, o identificare cu o gîndire colectivă de natură arhaică, concretă, pe care am putea-o numi *reprezentare senzorială*. În această funcție valoric inferioară, extravertitul se pierde pe sine, după cum introvertitul se pierde în extraversia sa; drept urmare, extravertitul are aceeași aversiune, aceeași spaimă sau același dispreț pentru introversie ca și introvertitul pentru extraversie.

159. Schiller resimte opoziția între cele două mecanisme, în cazul său dintre senzație și gîndire sau, după cum spune el însuși, dintre „materie și formă", dintre „pasivitate și activitate" (afectanță și gîndire[46]) ca fiind *de neîmpăcat*. „Distanța dintre senzație și gîndire" este „infinită" și ea nu poate fi de „absolut nimic mediată". Cele două „stări se opun reciproc și ele nu pot niciodată să se contopească."[47] Dar aceste două instincte vor să existe, iar ca „energii", așa cum le concepe Schiller într-un mod foarte modern, ele tind către „relaxare"[48] și au nevoie de ea. „Instinctul materiei, ca și instinctul formei își iau în serios exigențele, pentru că în ce privește cunoașterea, unul se referă la *realitatea*, celălalt la *necesitatea* lucrurilor."[49] „Relaxarea instinctului senzorial nu trebuie să fie nicicum efectul unei neputințe fizice sau al unei apatii a senzației care merită întotdeauna doar dispreț; ea trebuie să fie un act al libertății, o activitate a persoanei, care, prin intensitatea ei morală, o moderează pe cea senzuală. [...] Simțurile pot să piardă doar în favoarea spiritu-

43 *Loc. cit.*

44 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 13-a.

45 Aș vrea să observ aici, spre evitarea unor confuzii, că acest dispreț nu se referă, de regulă, la obiect, ci la relația cu el.

46 În opoziție cu gîndirea *reactivă*, tratată mai sus.

47 Fr. Schiller, *loc. cit.*, Scrisoarea a 18-a.

48 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 13-a.

49 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 15-a.

lui."[50] Rezultă de aici că spiritul poate să piardă doar în favoarea simţurilor. Schiller nu o spune direct, dar o are în vedere, atunci cînd afirmă: „Acea relaxare a instinctului formei nu trebuie să fie efectul nici al unei neputinţe a spiritului şi nici al unei indolenţe a forţei de gîndire şi de voinţă, care ar înjosi omenirea. Ea trebuie să aibă drept izvor lăudabil abundenţa senzaţiilor; senzorialitatea însăşi trebuie să-şi afirme cu forţă victorioasă domeniul şi să se opună violenţei pe care spiritul, prin activitatea lui cotropitoare, ar dori bucuros să i-o impună."[51]

160. Aceste cuvinte exprimă recunoaşterea egalităţii dintre drepturile „senzorialităţii" şi cele ale spiritualităţii. Schiller acordă deci senzaţiei dreptul la proprie existenţă. Vedem totodată în acest pasaj o aluzie la o idee mai profundă, anume la ideea unei „acţiuni reciproce" a celor două instincte, a unei comunităţi de interese sau *simbioze*, cum am spune noi într-un spirit mai modern, în care produsul de descompunere al unei activităţi ar fi substanţa nutritivă a celeilalte. Schiller afirma că „acţiunea reciprocă a celor două instincte constă în faptul că eficienţa unuia *întemeiază* şi totodată *limitează* eficienţa celuilalt şi că fiecare din ele ajunge la cea mai înaltă manifestare de sine prin calitatea celuilalt de a fi activ". Corespunzător acestei idei, opoziţia lor nu s-ar cuveni suprimată ci, dimpotrivă, considerată utilă şi stimulatoare pentru viaţă, trebuind să fie păstrată şi susţinută. Această pretenţie se îndreaptă împotriva predominanţei unei funcţii diferenţiate şi socialmente valoroase, căci ea este aceea care, în primul rînd, reprimă şi absoarbe funcţiile valoric inferioare. Ceea ce ar fi ca un fel de revoltă a sclavilor împotriva idealului eroic care ne obligă să le *sacrificăm pe toate celelalte* uneia singure. Dacă se renunţă la acest principiu care, după cum se ştie, a fost dezvoltat într-o măsură deosebit de mare de creştinism, în vederea spiritualizării omului, iar apoi a fost foarte eficient utilizat pentru reducerea acestuia la materialitate, se eliberează, desigur, funcţiile valoric inferioare care pretind, pe drept

50 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 13-a.

51 *Loc. cit.*

sau pe nedrept, aceeaşi recunoaştere ca şi aceea care îi revine funcţiei diferenţiate. Prin aceasta se manifestă desluşit, în cazul gîndirii introvertite, opoziţia totală între senzorialitate şi spiritualitate. Opoziţia totală duce, aşa cum spune şi Schiller, la o limitare reciprocă, ceea ce echivalează psihologic cu o abolire a principiului puterii, respectiv cu renunţarea la valabilitatea generală prin intermediul unei funcţii colective, diferenţiată şi general adaptată.

161. Rezultă de aici, fără doar şi poate, *individualismul*, respectiv necesitatea unei recunoaşteri a individualităţii, a recunoaşterii omului, aşa cum *este* el. Dar să vedem cum încearcă Schiller să rezolve problema! „Acest raport reciproc al celor două instincte este doar o sarcină a raţiunii, pe care omul este în stare s-o rezolve numai împlinindu-şi existenţa. Este în sensul cel mai propriu al cuvîntului ideea umanităţii sale, deci un infinit de care, în cursul timpului, el se poate tot mai mult apropia, fără a izbuti să-l atingă vreodată."[52] Se vede de aici că Schiller este unilateral condiţionat de tipul său, altminteri nu i-ar fi venit ideea să considere acţiunea reciprocă a celor două instincte drept o „sarcină a raţiunii", căci pe cale raţională contrariile nu pot fi împăcate — *tertium non datur* —, de aceea se şi numesc contrarii. Doar dacă prin raţiune Schiller nu înţelege altceva decît *ratio*, bunăoară o facultate mai înaltă, aproape mistică. Contrariile se pot practic împăca doar prin compromis, sau pe cale *iraţională*, atunci cînd între ele apare un *novum*, care pe de-o parte este diferit de fiecare din ele, pe de altă parte, este totuşi apt să le absoarbă în egală măsură energiile, ca expresie a amîndurora şi a nici unuia. Acest lucru nu poate fi conceput, ci doar creat de viaţă. Această din urmă privinţă o are într-adevăr în vedere Schiller, aşa cum rezultă din următoarea frază: „Dacă ar exista situaţii în care el (omul) ar face concomitent această dublă experienţă, respectiv ar avea conştiinţa libertăţii şi totodată sentimentul existenţei sale, în care s-ar simţi materie şi concomitent ar învăţa să se cunoască pe sine ca spirit, ar beneficia în aceste cazuri, şi absolut numai în ele, de o intuiţie deplină a

52 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 14-a.

propriei sale umanităţi, iar obiectul care i-ar procura-o i-ar sluji de simbol al menirii sale împlinite."[53]

162. Dacă omul ar fi deci în stare să-şi trăiască simultan ambele forţe sau instincte, adică să simtă gîndind şi să gîndească simţind, ar lua naştere în el, din trăirea lui (ceea ce Schiller numeşte obiect), un *simbol* care ar exprima menirea lui realizată, adică drumul în lungul căruia se împacă Da cu Nu. Înainte de a ne apropia de psihologia acestei idei, să vedem cum consideră Schiller esenţa şi apariţia acestui simbol: „Obiectul instinctului senzorial [...] se numeşte *viaţă* în accepţia cea mai largă; o noţiune care semnifică întreaga existenţă materială şi orice prezenţă nemijlocită în simţuri. Obiectul instinctului formei [...] se numeşte *formă* (*Gestalt*) [...], o noţiune care cuprinde toate calităţile formale ale lucrurilor şi toate relaţiile acestora cu forţele gîndirii." Obiectul funcţiei mediatoare se numeşte, după Schiller, „formă vie", care ar fi tocmai simbolul unificator al contrariilor, „o noţiune care desemnează toate calităţile estetice ale fenomenelor şi, într-un cuvînt, ceea ce se numeşte într-un sens foarte larg frumuseţe"[54]. Simbolul presupune însă o funcţie care creează atît simboluri, cît şi o altă funcţie care înţelege simbolurile. Căci aceasta din urmă nu este inclusă în creaţia simbolului, ci este, dimpotrivă, o funcţie pentru sine care ar putea fi numită gîndire sau înţelegere simbolică. Esenţa simbolului constă în aceea că el nu reprezintă un conţinut pe de-a-ntregul inteligibil, ci sugerează doar intuitiv sensul pozitiv al acestuia. Crearea unui simbol nu este un proces raţional căci acesta nu ar putea să producă o imagine cu un conţinut în esenţă incognoscibil. Înţelegerea simbolului pretinde o anumită intuiţie care să recunoască aproximativ înţelesul simbolului creat şi să-l încorporeze conştiinţei.

163. Această funcţie, socotită de Schiller un al treilea instinct şi numită de el *instinct ludic*, nu este asemănătoare nici uneia din cele două funcţii, dar se află între ele şi satisface exigenţele ambelor esenţe, presupunînd anume (ceea ce Schiller nu menţionează) că senzaţia şi gîndirea ar fi funcţiile *serioase*. Dar nu puţini sînt aceia la care nici senzaţia, nici gîndirea nu sînt pe de-a-ntregul serioase; la aceştia, nu jocul, ci seriozitatea ar trebui să fie la mijloc. Cu toate că Schiller neagă în altă parte[55] existenţa unui al treilea instinct fundamental, cu rol mediator, admitem totuşi că deşi concluzia lui este intrucîtva defectuoasă, intuiţia lui este cu atît mai corectă. Căci, într-adevăr, între contrarii se află ceva care în cazul tipului pur diferenţiat este invizibil. La introvertit, el constă în ceea ce am numit senzaţie afectivă. Din cauza refulării relative, funcţia valoric inferioară este doar în parte ataşată de conştient, în parte se leagă de inconştient. Funcţia diferenţiată este adaptată cît mai mult posibil realităţii exterioare, ea este de fapt o funcţie a realului şi de aceea din ea se exclude, pe cît posibil, elementul fantastic. Acesta este asociat cu funcţiile valoric inferioare, în acelaşi fel reprimate. De aceea, senzaţia introvertitului, de obicei afectivă, este intens colorată de fantezie inconştientă. Cel de-al treilea element în care se întîlnesc contrariile este *activitatea fanteziei*, pe de o parte creatoare, pe de alta receptoare. Această funcţie este numită de Schiller instinct ludic, expresie care cuprinde mai mult decît spune. Schiller exclamă: „Căci spre a spune o dată desluşit, omul se joacă doar atunci cînd este om în deplina accepţie a cuvîntului, şi este pe de-a-ntregul om doar atunci cînd se joacă." Obiectul instinctului ludic este pentru el frumuseţea. „Omul trebuie doar să se joace cu frumuseţea şi el trebuie să se joace doar cu frumuseţea."[56]

164. Schiller era de fapt conştient de ceea ce ar putea să însemne situarea „instinctului ludic" pe locul cel mai de sus. Cum am văzut, suspendarea refulării produce un şoc al contrariilor şi o nivelare care se sfîrşeşte cu o depreciere a valorilor pînă atunci superioare. Manifestarea laturii barbare a europeanului este o catastrofă culturală, în accepţia noastră de astăzi; căci cine poate garanta că un om de această speţă, dacă va începe să se joace, îşi va propune tocmai să creeze o atmosferă estetică şi să con-

53 *Loc. cit.*
54 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 15-a.

55 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 13-a.
56 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 15-a.

sume frumusețe autentică? Ar fi o anticipare cu totul nejustificată. Mai degrabă ne putem aștepta pentru început la cu totul altceva de la degradarea necesară a prestației culturale. Schiller afirmă pe bună dreptate: „La primele sale încercări, instinctul estetic al jocului abia de va putea fi recunoscut, căci instinctul senzorial cu capriciile sale bizare și cu poftele sale aprige se interpune neîntrerupt. De aceea observăm că ceea ce e nou și uluitor, multicolor, aventuros și bizar, violent și sălbatic ia mai întîi în stăpînire gustul rudimentar și de nimic nu fuge mai mult ca de simplitate și de liniște."[57] Conchidem de aici că Schiller era conștient de primejdia acestei transformări. De unde și faptul că el nu se putea mulțumi cu soluția găsită, ci simțea în chip viu nevoia de a oferi omului pentru umanitatea sa o temelie mai sigură decît aceea incertă a atitudinii ludic estetice. Așa se și cuvine să fie. Căci opoziția dintre cele două funcții sau grupuri de funcții este atît de mare și de gravă, încît jocul abia dacă ar putea să țină în cumpănă greutatea și gravitatea acestui conflict. *Similia similibus curantur* — este nevoie de un al treilea element care cel puțin să le echivaleze pe celelalte două în privința seriozității. În cazul atitudinii ludice trebuie să dispară orice urmă de seriozitate, ca să apară posibilitatea unei absolute determinări. Instinctul se complace în a se lăsa ademenit cînd de senzație, cînd de gîndire, cînd de jocul cu obiectele, cînd de acela cu gîndurile. Oricum, el nu se va juca doar cu frumusețea, căci pentru asta, omul ar trebui să nu mai fie barbar, ci deja educat estetic; problema este de a ști cum ar putea să iasă din condiția barbariei. De aceea trebuie să stabilim odată unde se situează el în ființa sa cea mai intimă. *A priori* omul este atît senzație, cît și gîndire, și este în opoziție cu sine însuși; de unde și faptul că, prins la mijloc, el este înlăuntrul său o ființă care participă la ambele instincte, putînd fi totuși deosebit de ele, în așa fel încît trebuie să sufere instinctele sau, eventual, să se încline în fața lor, sau poate chiar să le folosească, dar numai deosebindu-se de ele ca de forțe ale naturii cărora le este supus, însă cu care nu se socotește identic. Schiller declară în această

57 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 27-a.

privință: „Această sălășluire în om a celor două instincte fundamentale nu contrazice de altfel în nici un chip unitatea absolută a spiritului, atîta timp cît îl distingem pe acesta de ele. Ce-i drept, cele două instincte există și acționează în el; dar el însuși nu este nici materie, nici formă, nici senzorialitate, nici rațiune."[58]

165. Mi se pare că Schiller sugerează aici ceva foarte important, anume *posibilitatea de a distinge un nucleu individual*, care poate fi cînd subiectul, cînd obiectul funcțiilor opuse, dar care rămîne întotdeauna distinct de ele. Distincția însăși este o judecată, atît intelectuală, cît și morală. La unul, ea se înfăptuiește prin gîndire, la altul prin simțire. Dacă ea nu izbutește sau pur și simplu nu este afectată, urmarea va fi disoluția individului în perechi de contrarii, prin identificarea lui cu ele. O altă consecință va fi dezbinarea de sine însuși sau decizia arbitrară în favoarea unei laturi ori a alteia și refularea brutală a celei opuse. E vorba aici de o foarte veche observație care, după cîte știu, a fost din punct de vedere psihologic cel mai interesant formulată de către Synesius, episcopul creștin din Ptolemais și elev al Hypatiei. În cartea *De somniis*[59], el atribuie practic noțiunii de *spiritus phantasticus* același loc în psihologie pe care Schiller îl atribuie instinctului ludic, iar eu fanteziei creatoare, doar că el nu se exprimă psihologic, ci *metaforic*, ceea ce, ca orice formulare depășită, nu are nici o importanță pentru scopul pe care-l urmărim. Synesius spune despre acest spirit: „Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus."[60] *Spiritus phantasticus* este acela care unește în sine contrariile și de aceea el coboară în natura instinctuală pînă la animalic, unde devine instinct și stimulează pofte demonice: „Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disiuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantas-

58 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 19-a.

59 Citez după traducerea latină a lui Marsilius Ficinus de la 1497.

60 „Spiritul fanteziei, prin a cărui activitate trăim cel mai mult, ocupă un loc intermediar între etern și vremelnic."

ticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal [...] Tota genera daemonum ex eiusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata."[61]

166. Din punct de vedere psihologic, demonii nu sînt altceva decît interferenţe ale inconştientului, adică irumperi de natură spontană ale unor complexe inconştiente în continuitatea fluxului conştient. Complexele sînt comparabile cu demonii care ne tulbură capricios gîndirea şi acţiunea. De aici, faptul că Antichitatea şi Evul Mediu considerau tulburările nevrotice grave drept cazuri de posesiune. Dacă deci individul se aşază consecvent de o anumită parte, inconştientul se va aşeza de cealaltă parte şi se va revolta; este ceea ce i-a izbit probabil cel mai mult pe filozofii creştini sau neoplatonicieni, în măsura în care ei reprezentau punctul de vedere al unei spiritualizări exclusive. Deosebit de preţioasă este referinţa la natura imaginară a demonilor. După cum am arătat mai sus, tocmai elementul fantastic este asociat în inconştient cu funcţiile refulate. Prin faptul că individul (cum putem spune, pe scurt, în loc de nucleu individual) nu se deosebeşte de contrarii, el se contopeşte cu ele şi ajunge să fie lăuntric sfîşiat, adică în el apare o dezbinare chinuitoare. Synesius ne spune în această ordine de idei: „Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet."[62]

61 „Acest spirit are ceva în el care îi este propriu, ca şi cum elemente din zone apropiate şi din cele două extreme, şi anume elemente foarte îndepărtate, s-ar uni într-o singură natură. De altfel, natura a întins peste multe feluri de lucruri această amploare a esenţei fanteziei, coborînd-o chiar pînă la animale care nu mai au intelect. De altfel, ea este raţiunea animalului însuşi, iar animalul ştie multe lucruri prin această esenţă fantastică [...] Toate genurile de demoni îşi capătă esenţa dintr-o viaţă de acest fel. Căci ei sînt imaginari în întreaga lor fiinţă şi sînt imaginaţi de cei în care ei apar."

62 „Şi în consecinţă acest spirit animal pe care preafericiţii l-au numit suflet spiritual devine dumnezeu şi demon multiform şi idol. În el sufletul suferă chinuri."

167. Participînd la instincte, spiritul se face „dumnezeu şi demon multiform". Această idee stranie devine de îndată inteligibilă, dacă ne amintim că, în sine, senzaţia şi gîndirea sînt funcţii colective în care individul (spiritul, la Schiller) s-a destrămat prin indistincţie. El devine astfel o fiinţă colectivă, adică asemănătoare cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este o reprezentare colectivă a fiinţei universale. „În această stare", spune Synesius, „sufletul suferă chinuri". Mîntuirea vine prin diferenţiere, prin aceea că spiritul, odată devenit „humidus et crassus"*, cade în adînc, adică se implică în obiect; dimpotrivă, transfigurat prin suferinţă, el se înalţă din nou, „uscat şi fierbinte", deosebindu-se tocmai prin calitatea ignică de constituţia umedă a locului său de şedere subteran.

168. În mod firesc se pune acum întrebarea: care este forţa prin care indivizibilul, adică individualul, ar fi în măsură să se apere de instinctele separatoare? La faptul că acest lucru s-ar putea realiza pe calea instinctului ludic nu se mai gîndeşte nici Schiller aici, căci în acest caz e vorba de ceva serios, de o forţă importantă, capabilă să-l separe eficient pe individ de contrarii. Pe de-o parte valoarea supremă, idealul cel mai înalt, îşi lansează chemarea, pe de altă parte este ispita celei mai intense plăceri. „Odată dezvoltate, cele două instincte fundamentale aspiră", spune Schiller, „în mod necesar şi potrivit naturii lor, la obţinerea satisfacţiei; dar tocmai pentru că ambele sînt necesare şi ambele aspiră la obiecte opuse, această dublă necesitate se anulează, iar *voinţa* afirmă o libertate deplină între ele. Voinţa este deci aceea care se comportă ca o forţă în raport cu cele două instincte [...], dar nici unul din ele nu poate prin el însuşi să se comporte ca o forţă faţă de celălalt. [...] În om nu există o forţă mai mare decît propria sa voinţă, şi libertatea sa interioară nu poate fi suprimată decît de ceea ce îl suprimă şi pe el însuşi, adică de moarte sau de orice fel de pierdere a conştiinţei."[63]

* „Umed şi grosolan" (*n. t.*).

63 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 19-a.

169. Este adevărat că, *logic* vorbind, contrariile se anulează, dar *practic*, nu este aşa: instinctele se opun reciproc în mod activ şi provoacă un conflict, mai întîi irezolvabil. Voinţa ar putea, ce-i drept, să decidă, dar numai atunci cînd se anticipează acea stare la care urmează să se ajungă. Problema modului în care omul iese din barbarie nu este încă rezolvată şi nu este încă instalată acea condiţie care, singură, ar putea conferi voinţei direcţia capabilă să satisfacă şi să împace ambele instincte. Semnul condiţiei barbariei este tocmai acela că voinţa este determinată unilateral de o singură funcţie, căci voinţa trebuie să aibă totuşi un conţinut, un scop. Şi cum ar putea fi altfel decît printr-un proces psihic anterior în care o judecată intelectuală ori afectivă, sau un apetit senzual, să confere voinţei conţinut şi scop. Cedînd apetitului senzual, ca motiv voluntar, acţionăm corespunzător cu un singur instinct şi împotriva judecăţii noastre raţionale. Invers, lăsînd judecata raţională să stingă conflictul, nici cea mai echitabilă repartizare a interesului nu va putea decît să se sprijine tot pe judecata raţională şi să cedeze celuilalt instinct prerogativele asupra senzorialităţii. Atîta timp cît voinţa va fi obligată să-şi extragă conţinutul fie dintr-un instinct, fie din altul, ea va fi determinată într-o măsură mai mare cînd de unul, cînd de celălalt. Spre a putea aplana într-adevăr conflictul, voinţa ar trebui să se întemeieze pe o condiţie mediană sau pe un proces intermediar cu un conţinut echidistant faţă de cele două laturi. Acest conţinut ar trebui să fie, după definiţia lui Schiller, de natură *simbolică*, deoarece numai simbolul poate asuma o poziţie mediatoare între contrarii. Realitatea presupusă de unul dintre instincte este alta decît aceea presupusă de celălalt instinct. Realităţile celor două instincte îşi sînt reciproc *ireale* sau *aparente*. Or, simbolului îi revine acest caracter dublu de real şi ireal. Dacă n-ar fi decît real, el nu ar mai fi simbol, ci fenomen real, lipsit de orice simbolism. Simbolic poate fi doar ceea ce cuprinde în sine un anume lucru şi contrariul său. Dacă ar fi ireal, el n-ar fi decît imaginaţie goală, lipsită de orice referinţă reală şi, prin urmare, nu ar mai fi simbol.

170. Funcţiile raţionale sînt, potrivit naturii lor, incapabile să creeze simboluri, căci ele produc doar raţionalitate, care este

univoc determinată şi nu cuprinde concomitent şi contrariul ei. Tot astfel, funcţiile senzorialităţii nu sînt în stare să creeze simboluri, căci şi ele sînt determinate univoc de către obiect şi se conţin doar pe sine. Ar trebui deci, pentru a găsi acea temelie imparţială a voinţei, să ne adresăm altei instanţe, în care contrariile să nu fie net separate, ci să se afle încă în unirea lor primitivă. Evident, acesta nu este cazul conştiinţei. Căci conştiinţa este în esenţa ei *discriminare*, distincţie între eu şi non-eu, între subiect şi obiect, între *da* şi *nu* etc. Distincţiei conştiente i se datorează de altfel separarea perechilor de contrarii, căci singură conştiinţa poate deosebi ceea ce e potrivit de ceea ce e nepotrivit sau lipsit de valoare. Ea singură poate declara că o funcţie anume este valoroasă iar alta lipsită de valoare şi îi poate de aceea conferi uneia forţa voinţei şi reprima celeilalte pretenţiile. Acolo însă unde lipseşte conştiinţa, unde instinctualitatea domină inconştient, nu există nici o reflecţie, nici un fel de *pro et contra*, nici o dezbinare, ci simple evenimente, instinctualitate ordonată, proporţie a vieţii. (Şi anume în măsura în care instinctul nu întîlneşte situaţii la care nu este adaptat. Într-un astfel de caz apar stagnare, afect, confuzie şi panică.)

171. Ar fi deci lipsit de perspectivă dacă ne-am adresa conştiinţei pentru a decide în conflictul dintre instincte. O decizie conştientă ar fi un simplu act arbitrar şi nu ar putea să confere voinţei niciodată acel conţinut simbolic care, singur, este în măsură să mijlocească pe cale iraţională o opoziţie logică. Pentru aceasta trebuie să mergem mai adînc, să atingem acele temelii ale conştiinţei care mai păstrează încă instinctualitatea primitivă, anume în inconştient, acolo unde toate funcţiile psihice se varsă, nediferenţiate, în activitatea primitivă fundamentală a psihicului. Lipsa de distinctivitate din inconştient provine mai întîi din legătura aproape nemijlocită a tuturor centrilor cerebrali şi, în al doilea rînd, din valoarea energetică relativ slabă a elementelor inconştiente.[64] Că acestea posedă relativ puţină energie re-

64 H. Nunberg, „Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge", în: Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien*, vol. 2, pp. 196 ş. urm.

zultă din faptul că, dacă un element inconştient este accentuat mai puternic, el încetează să mai fie subliminal, ridicîndu-se peste pragul conştiinţei, şi anume datorită unei energii particulare ce îi este proprie. El devine atunci „idee subită", „reprezentare liberă" (Herbart). Valorile energetice puternice ale conţinuturilor conştiinţei acţionează ca o iluminare intensă care permite recunoaşterea desluşită a deosebirilor dintre ele şi exclude confuziile. Invers, în inconştient, elementele cele mai eterogene se substituie reciproc, în măsura în care posedă o analogie fie şi vagă, tocmai datorită clarităţii lor reduse, a valorii lor energetice mici. Chiar percepţii eterogene se contopesc, precum se vede în cazul „fotismelor" (Bleuler), al „audiţiei colorate". Limba însăşi conţine nu puţine astfel de contopiri inconştiente, aşa cum am arătat de exemplu pentru sunete, lumină şi stări afective.[65]

172. Inconştientul ar fi acea instanţă psihică în care tot ceea ce este separat şi opus în conştiinţă se contopeşte în grupări şi forme care, odată ridicate la lumina conştiinţei, manifestă o natură în care intră elemente componente atît ale unei părţi, cît şi ale celeilalte şi care, fără să aparţină nici uneia din ele, revendică o poziţie intermediară autonomă. Această poziţie intermediară îi conferă, în raport de conştiinţă, valoare şi nonvaloare; nonvaloare, în măsura în care în grupările ei nimic desluşit nu poate fi direct perceput, motiv pentru care conştiinţa se simte stînjenită şi nu ştie ce are de făcut cu ele; valoare însă, în măsura în care tocmai indistinctibilitatea îi conferă acel caracter simbolic ce revine de drept conţinutului unei voinţe mediatoare. În afară de voinţă, în întregime dependentă de conţinutul său, omul mai dispune de un mijloc auxiliar, anume de inconştient, acea matrice a fanteziei creatoare, capabilă în orice clipă să plăsmuiască, pe calea procesului natural al activităţii psihice elementare, simbolurile care *pot* sluji la determinarea voinţei mediatoare. Spun „pot", căci simbolul nu vine să ocupe *eo ipso* golul, ci rămîne în inconştient, atîta timp cît valorile energetice ale conţinuturilor conştiinţei depăşesc valoarea sa. În condiţii normale,

65 *Wandlungen und Symbole der Libido*, pp. 155 ş. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* în: *Gesammelte Werke*, V).

este întotdeauna aşa, iar în condiţii anormale e vorba de o răsturnare a distribuirii valorilor, în care inconştientului îi revine un rol mai mare decît conştiinţei. În atare situaţie, simbolul iese la suprafaţa conştiinţei, fără însă a fi receptat de voinţa conştientă şi de funcţiile executive conştiente, căci datorită răsturnării valorilor, funcţiile devin *subliminale*. Devenit *superliminal*, inconştientul provoacă o stare anormală, o tulburare mentală.

173. În condiţii normale, simbolului inconştient trebuie să i se aducă energie pe cale *artificială* pentru ca el să-şi sporească valoarea şi să se apropie astfel de conştiinţă. Lucrul acesta se produce — şi aici ne alăturăm ideii de distincţie sugerată de Schiller — prin deosebirea *sinelui* de contrarii. Deosebirea echivalează cu o retragere a libidoului din ambele părţi, în măsura în care libidoul este *disponibil*. Investit în instincte, libidoul este doar în parte disponibil, exact pe măsura forţei voinţei ce reprezintă acea masă de energie de care eul dispune în mod liber. În acest caz, sinele este scopul posibil al voinţei. El este cu atît mai accesibil cu cît conflictul stopează mai energic dezvoltarea. Voinţa decide în acest caz nu între contrarii, ci doar în privinţa *sinelui*, adică energia disponibilă este retrasă în sine, cu alte cuvinte, este *introvertită*. Introvertirea semnifică doar faptul că, reţinut de către sine, libidoului îi este interzisă participarea la lupta contrariilor. Deoarece drumul către exterior îi este barat, libidoul se îndreaptă, firește, către gîndire, riscînd să intre din nou în conflict. Ţine de actul distingerii şi al introvertirii faptul că libidoul disponibil este retras nu numai din obiectul exterior, ci şi din obiectul interior, adică din gîndire. În felul acesta, el devine lipsit de obiect, nu se mai raportează la nimic din ceea ce ar putea să fie conţinut conştient şi se scufundă în inconştient, unde ia automat în primire materialul disponibil al fanteziei pe care îl împinge în sus.

174. Expresia „formă vie", prin care Schiller desemnează simbolul, este fericit aleasă, deoarece materialul fanteziei care este ridicat la suprafaţă închide în el imagini ale dezvoltării psihologice a individului în stările sale succesive, un fel de semn anticipativ sau de descriere a drumului de urmat între contrarii.

Chiar dacă activitatea discriminatorie a conştiinţei nu înţelege adesea mare lucru din aceste imagini, intuiţiile au totuşi o forţă vie care poate acţiona determinant asupra voinţei. Determinarea voinţei se exercită în ambele direcţii, ceea ce, după oarecare timp, întăreşte din nou contrariile. Conflictul reînnoit duce însă în mod necesar la procesul pe care l-am descris, permiţînd de fiecare dată un nou pas înainte. Am numit această funcţie de mediere a contrariilor *funcţie transcendentă*; prin ea nu înţeleg nimic misterios, ci doar o funcţie de elemente conştiente şi inconştiente sau, ca în matematică, o funcţie comună de mărimi reale şi imaginare.[66]

175. În afară de voinţă — a cărei importanţă nu intenţionez să o micşorez — noi dispunem şi de fantezie creatoare, ca funcţie instinctuală şi iraţională, singura care poate să confere voinţei un conţinut capabil să împace contrariile. Schiller a conceput fantezia ca izvor de simboluri şi a denumit-o „instinct ludic", neputînd, prin urmare, să se mai folosească de ea pentru motivarea voinţei. Spre a ajunge la conţinutul voinţei, el recurge la raţiune care îl duce astfel doar la una din laturi. Dar se apropie uimitor de mult de problema noastră, atunci cînd afirmă: „Acea forţă a senzaţiei trebuie să fie deci nimicită înainte ca legea" — respectiv voinţa raţională — „să poată fi înălţată în locul ei. Deci, nu este de ajuns să se înceapă ceva ce încă n-a mai fost; în primul rînd, trebuie să înceteze ceva care a fost. Omul nu poate să treacă direct de la senzaţie la gîndire; *el trebuie să facă un pas înapoi*, căci numai cînd o determinare este anulată, poate intra în scenă determinarea contrară. El trebuie deci [...] pe moment să fie liber de orice determinare şi să parcurgă o stare de pură determinabilitate. Trebuie, prin urmare, să se întoarcă într-un anumit fel la acea stare negativă a purei indeterminări, în care

66 Subliniez faptul că prezint aici această funcţie doar în principiu. Alte contribuţii la această problemă foarte complexă, în legătură cu care o importanţă fundamentală o are modul de receptare a materialelor inconştiente în conştiinţă, se găsesc în lucrările mele *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Über die Psychologie des Unbewußten* (*Gesammelte Werke*, VII), *Psychologie und Alchemie* (*Gesammelte Werke*, XII), *Die transzendente Funktion* (*Gesammelte Werke*, VIII).

se afla înainte ca ceva anume să lase o impresie asupra simţurilor sale. Acea stare era însă complet lipsită de conţinut, iar acum problema care se pune este aceea de a îmbina o indeterminare egală şi o egal de nelimitată determinare cu cel mai mare conţinut posibil, căci din această stare trebuie să rezulte nemijlocit ceva pozitiv. Determinarea prin senzaţie trebuie deci să fie păstrată pentru ca omul să nu piardă realitatea; totodată, ea trebuie să fie anulată în măsura în care este limitare, deoarece trebuie să aibă loc o determinabilitate nelimitată."[67]

176. Acest pasaj dificil poate fi uşor înţeles în baza celor spuse mai sus, respectiv gîndindu-ne la faptul că Schiller este permanent înclinat să caute soluţia la nivelul voinţei raţionale. Acest moment trebuia pus în paranteză. După care toate afirmaţiile lui devin clare. Pasul înapoi este distincţia între instinctele contrarii, desprinderea libidoului de obiectele interioare şi exterioare şi retragerea lui din ele. Schiller are aici mai întîi în vedere obiectul senzorial, căci el urmăreşte mereu să fie de partea gîndirii raţionale care i se pare indispensabilă pentru determinarea voinţei. Totuşi i se impune necesitatea anulării oricărei determinări, ceea ce implică desprinderea de obiectul interior, de idee; altminteri, nu s-ar putea ajunge la o lipsă totală de conţinut şi de determinare, deci la acea stare iniţială a inconştientului în care nici o conştiinţă discriminatorie nu opune subiectul şi obiectul. Schiller se referă evident la ceea ce s-ar putea numi *introvertire în inconştient*.

177. „Determinabilitate nelimitată" înseamnă evident ceva asemănător stării din inconştient în care totul acţionează nediscriminatoriu asupra totului. Această stare vidă a conştiinţei trebuie să fie „îmbinată cu cel mai mare conţinut posibil". Acest conţinut, replică la conştiinţa vidă, nu poate fi decît conţinutul inconştient, căci un altul nu există. Se exprimă astfel unirea dintre inconştient şi conştient, iar „din această stare trebuie să rezulte ceva pozitiv". Acest „pozitiv" este pentru noi *determinarea simbolică a voinţei*. Pentru Schiller este o „stare intermediară" din care rezultă unirea senzaţiei cu gîndirea. El o numeşte „stare de

67 Schiller, *loc. cit.*, Scrisoarea a 20-a.

spirit intermediară" în care senzorialitatea şi raţiunea sînt concomitent active, dar tocmai de aceea îşi anulează reciproc forţa determinantă şi produc prin opunere o negaţie.

178. Anularea contrariilor produce un gol pe care îl numim inconştient. Această stare este accesibilă oricărei determinări, tocmai pentru că nu e determinată de contrarii. Schiller o numeşte stare „estetică" (*loc. cit.*). E ciudat că el trece cu vederea faptul că, în ea, senzorialitatea şi raţiunea nu pot fi concomitent „active", căci, cum spune Schiller însuşi, ele se suspendă prin negare reciprocă. Dar pentru că ceva trebuie să fie activ iar Schiller nu are la dispoziţie altă funcţie, el crede că active trebuie să fie tocmai perechile de contrarii. Activitatea acestora există într-adevăr, dar conştiinţa fiind „vidă", ea trebuie în mod necesar să se desfăşoare în inconştient.[68] Or, lui Schiller îi lipseşte acest concept, motiv pentru care aici el se contrazice. Funcţia estetică mediană ar echivala deci cu ceea ce noi am socotit a fi activitatea producătoare de simboluri a fanteziei creatoare. Schiller defineşte „constituţia estetică" drept relaţia unui lucru „cu totalitatea feluritelor noastre forţe (facultăţi ale sufletului), fără ca el să fie pentru vreuna din acestea un obiect determinat". În locul unei astfel de definiţii vagi, Schiller ar fi făcut mai bine să revină asupra noţiunii sale de simbol, căci aceasta posedă calitatea de a se referi la toate funcţiile psihice, fără ca obiectul determinat să fie doar al uneia dintre ele. Rezultatul atingerii „stării de spirit intermediară" este, după Schiller, faptul că omul are „de acum încolo posibilitatea de la natură să facă din sine ceea ce voieşte — faptul că i s-a restituit în întregime libertatea de a fi ceea ce este şi fie" (*loc. cit.*). Deoarece demersul lui Schiller este precumpănitor intelectual şi raţional, el cade victimă propriului său mod de a judeca. Ceea ce se vede şi din alegerea expresiei „estetic". Dacă ar fi cunoscut literatura indiană, şi-ar fi dat seama că „imaginea originară" care îi răsărise în minte avea o cu totul altă semnificaţie decît una „estetică". Intuiţia lui a găsit modelul inconştient care zace dintotdeauna

68 După cum spune Schiller, pe bună dreptate, în starea estetică omul este nul (*loc. cit.*, Scrisoarea a 21-a).

în spiritul nostru, dar l-a interpretat ca fiind estetic, deşi el însuşi îi subliniase mai înainte caracterul simbolic. Imaginea originară la care mă refer este acea plăsmuire ideatică particulară a Orientului care s-a concentrat, în India, în învăţătura despre Brahman-Ātman, iar în China şi-a găsit reprezentantul filozofic în persoana lui Lao-Zi.

179. Concepţia indiană propovăduieşte eliberarea de contrarii prin care se înţeleg toate stările afective şi toate legăturile emoţionale privind obiectul. Eliberarea urmează după retragerea libidoului din toate conţinuturile, ceea ce produce o introvertire completă. Acest proces psihologic este desemnat, în mod semnificativ, prin expresia *tapas*, tradusă cel mai potrivit prin autoincubaţie. Ea descrie excelent starea de meditaţie interioară fără conţinut în care libidoul, ca o căldură de incubator, este condus către propriul sine. Prin retragerea totală a oricărui interes pentru obiect, apare în interior, în mod necesar, un echivalent al realităţii obiective, respectiv o identitate deplină dintre interior şi exterior, care, din punct de vedere tehnic, poate fi desemnată prin *tat twam asi* (acesta eşti tu). Din contopirea sinelui cu relaţiile lui cu obiectul rezultă identitatea dintre sine (Ātman) şi esenţa lumii (adică relaţiile subiectului cu obiectul), în aşa fel încît se recunoaşte identitatea dintre Ātman-ul interior şi cel exterior. Noţiunea de Brahman este doar cu puţin diferită de noţiunea de Ātman, prin faptul că în Brahman nu este cuprinsă explicit noţiunea de sine, ci doar o stare generală, imposibil de definit mai precis, în care interiorul şi exteriorul sînt contopite.

180. O noţiune într-un anume sens paralelă cu *tapas* este *yoga*, prin care se cuvine înţeles mai puţin o stare de meditaţie şi mai mult o tehnică conştientă de acces la condiţia *tapas*. *Yoga* este o metodă prin care libidoul este „retras" programat şi eliberat astfel de legăturile întreţinute cu contrariile. Scopul urmărit de *tapas* şi de *yoga* stă în producerea unei stări intermediare din care să ia naştere elementul creator şi eliberator. Pentru individ, succesul psihologic constă în a ajunge la Brahman, la „lumina supremă" sau *ānanda* (desfătare). Acesta este scopul ultim al exerciţiului soteriologic. Acelaşi proces este însă gîndit şi

cosmogonic: din Brahman-Ātman ca temelie cosmică izvorăşte întreaga creaţie. Mitul cosmogonic este, ca orice mit, o proiecţie de procese inconştiente. Existenţa acestui mit dovedeşte că în inconştientul practicantului-*tapas* au loc procese creatoare care trebuie înţelese ca reajustări în raport cu obiectul. Schiller afirmă: „De îndată ce într-un om se face *lumină*, nici în afara lui nu mai este noapte; de îndată ce se face linişte în el, şi furtuna din univers se potoleşte, iar forţele naturii învrăjbite îşi află pacea între hotare statornice. Nu este de aceea de mirare că străvechile poeme vorbesc despre acest mare eveniment dinlăuntrul omului ca de o revoluţie în lumea din afară..."[69] Prin *yoga*, relaţiile cu obiectul sînt introvertite şi deposedate de valoare, ele sînt cufundate în inconştient, unde pot intra, cum am arătat mai sus, în noi asocieri cu conţinuturile inconştiente şi de unde, după încheierea exerciţiului *tapas*, pot reapărea, astfel transformate, din nou în obiect. Prin schimbarea relaţiei cu obiectul, acesta primeşte o nouă faţă. El este ca recreat, de aceea mitul cosmogonic este un simbol excelent pentru a semnifica rezultatul exerciţiului *tapas*. În orientarea, ca să spunem aşa, exclusiv introvertită a exerciţiilor religioase indiene, readaptarea la obiect nu are de altfel nici o importanţă, ea subzistind ca mit cosmogonic explicativ, inconştient proiectat, care nu ajunge practic să fie remodelat. În această privinţă atitudinea religioasă indiană este diametral opusă celei occidental creştine, prin faptul că principiul creştin al iubirii este extravertit şi are neapărată trebuinţă de obiectul exterior. Primul principiu dobîndeşte bogăţia cunoaşterii, cel de al doilea, plinătatea lucrărilor.

181. În noţiunea de Brahman este cuprinsă şi noţiunea de *rita* (calea dreaptă), de ordine universală. În Brahman, ca esenţă creatoare şi temelie a lumii, lucrurile sînt pe calea cea dreaptă, căci în Brahman ele sînt veşnic topite şi veşnic recreate; din Brahman rezultă orice dezvoltare ce urmează calea ordonată. Noţiunea de *rita* ne duce la aceea de *dao* din gîndirea lui Lao Zi. *Dao* este „drumul drept", guvernarea potrivit legii, o cale ce trece prin mijlocul contrariilor, liberă de ele şi totuşi unindu-le

69 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 25-a.

în sine. Sensul vieţii este de a urma această cale de mijloc şi de a evita drumurile ocolite prin contrarii. Lui Lao Zi îi lipseşte momentul extatic; acesta este înlocuit de o claritate filozofică superioară, de o înţelepciune intelectuală şi intuitivă, netulburată de ceţuri mistice şi care reprezintă cel mai înalt grad de superioritate spirituală accesibilă; fiind consecutiv lipsită în asemenea măsură de orice element haotic, ea se află la o distanţă astronomică de tot ceea ce este dezordine în lumea reală. Ea îmblînzeşte tot ceea ce e sălbatic, dar fără a-l purifica şi transforma în ceva mai înalt.

182. S-ar putea obiecta că analogia între teoriile lui Schiller şi aceste idei aparent îndepărtate este forţată. Se cuvine însă avut în vedere faptul că, puţin timp după Schiller, tocmai aceste idei s-au impus energic geniului lui Schopenhauer şi s-au îmbinat intim cu spiritul occidental germanic, de unde nu au dispărut nici astăzi. După părerea mea, nu contează că traducerea latină a *Upanişadelor* de către Anquetil du Perron[70] i-a fost accesibilă lui Schopenhauer, în vreme ce Schiller nu face nici o referire explicită la informaţiile, ce-i drept, sărăcăcioase în această privinţă din epoca lui. Experienţa practică mi-a dovedit de suficiente ori că pentru a se produce astfel de legături nu sînt necesare transmisii directe. Observăm aceeaşi analogie şi în cazul lui Eckhart, în parte şi în acela al lui Kant, ale căror idei sînt uimitor de asemănătoare cu ideile *Upanişadelor*, fără ca ei să fi suferit direct sau indirect nici cea mai mică înrîurire a acestora. Acelaşi lucru se petrece cu miturile şi simbolurile care pot apărea ca produse autohtone în toate colţurile lumii şi pot fi, cu toate acestea, identice, deoarece sînt plăsmuite de acelaşi inconştient uman de pretutindeni, ale cărui conţinuturi sînt infinit mai puţin diferite unele faţă de celelalte decît sînt rasele şi indivizii.

183. Consider necesar să fac o paralelă între ideile lui Schiller şi cele ale Orientului pentru a le elibera pe primele de haina prea strîmtă a estetismului[71]. Estetismul nu este în măsură să

70 *Oupnek'hat* (id est, Secretum tegendum), 1801-1802.

71 Folosesc cuvîntul „estetism" ca expresie abreviată pentru „concepţie estetică de viaţă". Deci nu am în vedere acel estetism, de nuanţă peiorativă, referitor la actul estetic sau la sensiblerie, pe care l-am putea numi „esteticism".

rezolve sarcina eminamente gravă şi dificilă a educaţiei omului, tocmai prin faptul că pleacă de la premisa care, de fapt, ar trebui să-i fie concluzie, anume aptitudinea de a iubi frumosul. El nu adînceşte problema pentru că evită să ia în considerare răul, urîtul şi dificilul, tinzînd mereu către desfătare, fie şi către una nobilă. De aceea estetismul este lipsit de orice forţă de motivaţie etică, fiind în esenţa sa doar un hedonism rafinat. Schiller se străduieşte, e drept, să introducă o motivaţie morală, neapărat necesară, dar nu reuşeşte să convingă, deoarece atitudinea estetică îl pune în imposibilitatea de a vedea consecinţele ce decurg din recunoaşterea celeilalte laturi a naturii umane. Conflictul care rezultă îi produce omului o astfel de confuzie şi de suferinţă, încît contemplînd frumosul, el ajunge în cel mai bun caz să îşi refuleze contrariile, fără să se elibereze de ele, ceea ce duce la refacerea condiţiei de la început. Pentru a-l ajuta pe om să depăşească acest conflict, e necesară o altă atitudine decît estetică, ceea ce se vede tocmai din paralela cu ideile Orientului. Filozofia religioasă indiană a înţeles această problemă în toată profunzimea ei şi a arătat care sînt categoriile de mijloace necesare pentru rezolvarea conflictului. Este nevoie de un efort moral suprem, de o abnegaţie supremă, de o gravitate religioasă supremă, într-un cuvînt de sfinţenie. După cum se ştie, deşi a recunoscut importanţa esteticii, Schopenhauer a insistat mai cu seamă asupra acestei laturi a problemei.

184. Oricum însă, nu trebuie să ne facem iluzii asupra faptului că expresiile „estetic", „frumuseţe" etc. ar fi avut pentru Schiller acelaşi sens ca pentru noi. Nu exagerez, în mod sigur, dacă spun că pentru el „frumuseţea" era un *ideal religios*. Schiller a avut cultul frumuseţii. Ceea ce el numeşte „dispoziţie estetică" s-ar putea tot atît de bine chema „evlavie religioasă". Fără a spune ceva în acest sens şi fără a considera în chip explicit că problema sa centrală e de ordin religios, el a ajuns totuşi pe cale intuitivă la problema religioasă, ce-i drept la aceea a primitivului, pe care a dezvoltat-o pe larg în studiile sale, fără însă a o epuiza.

185. Este curios că în cursul reflecţiilor sale, problema „instinctului ludic" trece pe al doilea plan, în favoarea noţiunii de

dispoziţie estetică ce pare să capete o importanţă aproape mistică. Cred că lucrul acesta nu este întîmplător, ci are o cauză precisă. Adesea, cele mai bune şi mai profunde idei dintr-o operă oarecare se refuză cu îndărătnicie unei înţelegeri şi formulări limpezi, chiar dacă ici-colo, ele sînt sugerate şi deci, s-ar zice, sînt apte a fi clar sintetizate. Mi se pare că o astfel de dificultate ar exista şi aici. Schiller însuşi a alăturat noţiunii de „dispoziţie estetică", stare creatoare intermediară, idei care pun fără dificultate în lumină profunzimea şi gravitatea acestui concept. Pe de altă parte, el a văzut tot atît de limpede în „instinctul ludic" activitatea intermediară pe care o căuta. Nu se poate nega faptul că aceste două poziţii se opun întrucîtva, căci jocul şi gravitatea se împacă anevoie. Gravitatea izvorăşte dintr-o constrîngere interioară profundă, căreia jocul îi este expresia exterioară, orientarea către conştiinţă. Să fim bine înţeleşi, e vorba nu de o *voinţă ludică*, ci de o *trebuinţă ludică*, de o activitate ludică a fanteziei, datorată unei constrîngeri *lăuntrice*, fără coerciţii exercitate de împrejurări sau de voinţă. *Este un joc grav.*[72] Şi totuşi, joc — văzut din afară, din unghiul conştiinţei, deci din punctul de vedere al judecăţii colective. Dar este un joc din constrîngere interioară. Aceasta este calitatea ambiguă proprie oricărei creaţii. Dacă jocul se desfăşoară în sine însuşi, fără a produce ceva durabil şi viu, atunci el e doar joc, altminteri însă e vorba de muncă creatoare. Dintr-o mişcare ludică de factori ale căror raporturi nu sînt fixate iniţial iau naştere grupări pe care un intelect critic, dotat cu simţul observaţiei, le poate ulterior evalua. Producerea noului cade nu în seama intelectului, ci a instinctului ludic pus în mişcare de constrîngerea interioară. Spiritul creator se joacă împreună cu obiectele pe care le iubeşte. De aceea orice activi-

72 Cf. Schiller, *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, Cotta, 1826, vol. 18, p. 195. „Pentru faptul că în cazul omului esteticeşte rafinat fantezia se orientează după reguli pînă şi în jocurile ei libere şi că simţul nu se complace în desfătare fără acordul raţiunii, se cere lesne raţiunii contraserviciul de a se orienta în gravitatea legilor ei după interesele fanteziei şi de a nu ordona voinţei fără acordul instinctelor senzoriale."

tate creatoare a cărei posibilitate rămîne ascunsă mulţimii poate fi uşor interpretată ca o joacă. Există, cu siguranţă, foarte puţini creatori cărora nu li se poate aduce învinuirea că se joacă. Oricum, în ce îl priveşte pe insul genial care a fost Schiller, ne simţim îndemnaţi să considerăm valabile aceste puncte de vedere. Deşi el însuşi, aspirînd să treacă dincolo de omul de excepţie şi de modul acestuia de a fi, a dorit să ajungă la omul în genere spre a-i acorda şi lui acea parte de avantaje şi de mîntuire pe care creatorul, fie şi din motive de constrîngere interioară foarte puternică, nu le poate, oricum, evita. Posibilitatea de a extinde acest punct de vedere la educarea omului nu este însă de la bun început garantată, cel puţin nu pare să fie.

186. Pentru a decide în această chestiune, trebuie să căutăm, ca întotdeauna în astfel de cazuri, mărturii în istoria spiritului uman. În acest scop este necesar să ne reamintim baza de la care am pornit în tratarea acestei probleme: am văzut că Schiller pretinde detaşarea de contrarii pînă la obţinerea unei stări de vid total a conştiinţei, în care nici senzaţii, nici sentimente, nici gînduri, nici intenţii să nu joace nici un rol. Această stare dorită este deci una a conştiinţei nediferenţiate sau a unei conştiinţe în care toate conţinuturile şi-au pierdut diferenţele prin depotenţializarea valorilor lor energetice. Or, o conştiinţă veritabilă este posibilă doar acolo unde valorile produc o diferenţiere a conţinuturilor. Unde aceasta lipseşte, nu poate exista nici o conştiinţă veritabilă. Drept urmare, putem numi această stare „inconştientă", deşi posibilitatea conştiinţei există de fiecare dată. Este aşadar vorba de un „abaissement du niveau mental" (Janet) de natură artificială, de unde şi asemănarea cu *yoga* şi cu stările de „engourdissement" hipnotic. După cîte ştiu, Schiller nu s-a pronunţat niciodată în legătură cu felul în care îşi reprezenta, de fapt, tehnica — spre a folosi acest cuvînt — de producere a dispoziţiei estetice. Exemplul cu Juno Ludovisi pe care îl dă în treacăt în scrisorile sale[73] ne arată că starea de „evlavie estetică" este o dăruire totală către obiectul contemplaţiei şi o trăire empatetică în el. Această stare nu este însă caracterizată de o lipsă de conţinut şi de determinare. Exemplul de mai sus, invocat ca şi alte pasaje, arată însă că, oricum, Schiller avea în vedere ideea de „evlavie"[74]. Ne situăm, astfel, din nou în domeniul fenomenelor religioase; totodată ni se deschide posibilitatea afectivă de a extinde atare puncte de vedere la omul în general. *Starea de evlavie religioasă este un fenomen colectiv, independent de înzestrarea individuală.*

73 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scrisoarea a 15-a.

187. Dar mai există şi alte posibilităţi. Am văzut mai sus că vidul de conştiinţă, respectiv starea inconştientă, este provocat de o cufundare în inconştient a libidoului. În inconştient se află deja conţinuturi relativ accentuate, respectiv complexe de reminiscenţe din trecutul individual, mai ales complexul parental care este, în genere, identic cu complexul copilăriei. Prin evlavie, adică prin cufundarea libidoului în inconştient, complexul copilăriei este reactivat, sînt reînsufleţite mai ales relaţiile cu părinţii. Fanteziile izvorîte din această reactivare prilejuiesc apariţia divinităţilor paterne şi materne, ca şi trezirea raporturilor religioase filiale faţă de Dumnezeu şi a sentimentelor infantile corespunzătoare. În mod semnificativ, simbolurile părinţilor sînt conştientizate, fapt explicat de Freud prin refularea imagoului parental de către rezistenţe legate de incest. Sînt de acord cu această explicaţie, dar cred că ea este incompletă, căci trece cu vederea *sensul extraordinar al acestei substituţii simbolice.* Simbolizarea în imagine a divinităţii semnifică un progres uriaş faţă de concretism şi de senzorialitatea reminiscenţei, prin faptul că acceptînd „simbolul" ca simbol real, regresia se transformă în progresie, în timp ce ea ar rămîne ca atare, dacă aşa-numitul simbol ar fi definitiv declarat doar ca *semn* al părinţilor adevăraţi, pierzîndu-şi astfel caracterul autonom.[75]

188. Acceptînd realitatea simbolului, omenirea a ajuns la zeii ei, adică la *realitatea ideii*, care face din om stăpînul pămîntului. Evlavia este, cum o concepe pe bună dreptate Schiller, o mişcare regresivă a libidoului către origine, o cufundare în izvorul

74 *Loc. cit.* „Prin faptul că dumnezeul feminin ne imploră adoraţia."

75 Am explicat pe larg acest punct de vedere în lucrarea *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung*, în *Gesammelte Werke*, V).

începutului. De aici se ridică *simbolul* ca o imagine a mişcării progresive incipiente care reprezintă o sinteză a tuturor factorilor inconştienţi, „forma vie", cum numeşte Schiller simbolul, o imagine a lui Dumnezeu, cum arată istoria. Nu este de aceea întîmplător că autorul nostru a ales drept paradigmă tocmai o imagine a divinităţii, pe Juno Ludovisi. Goethe lasă să apară din trepiedul mumelor imaginile zeieşti ale lui Paris şi Elenei, pe de o parte, cuplul parental întinerit, pe de alta, simbolului unui proces intim de unire pe care Faust şi-l doreşte pătimaş ca pe o supremă reconciliere lăuntrică, aşa cum apare limpede din scena următoare şi cum rezultă tot atît de limpede din desfăşurarea celei de a doua părţi. Din chiar exemplul lui Faust, se vede că viziunea simbolului trimite la continuarea drumului vieţii şi că atrage libidoul către un ţel încă depărtat, dar care acţionează necontenit asupra lui, în aşa fel încît viaţa i se aprinde ca o flacără şi se avîntă fără oprire către ţeluri situate în depărtare. De aici, valoarea şi sensul simbolului religios. Am în vedere, firește, nu simboluri încremenite dogmatic, moarte, ci simboluri care se ridică din inconştientul creator al omului viu. Importanţa uriaşă a unor astfel de simboluri poate fi negată doar de acela care consideră că istoria universală începe cu ziua de astăzi. N-ar trebui să vorbim despre importanţa simbolurilor, din păcate însă sîntem nevoiţi să o facem, căci spiritul epocii noastre îşi închipuie că se află chiar deasupra propriei sale psihologii. Punctul acesta de vedere, igienico-moral, se interesează întotdeauna dacă un lucru anume este nociv sau util, corect sau incorect. O psihologie adevărată nici nu se interesează de aşa ceva; ei îi ajunge să ştie cum sînt lucrurile în sine.

189. Simbolizarea care rezultă din starea de „evlavie" este, pe de altă parte, unul din acele fenomene religioase colective care nu au nici o legătură cu înzestrarea personală. Putem deci accepta şi în această privinţă posibilitatea unei extinderi a punctelor de vedere discutate la omul în general. Cred că am arătat în felul acesta cel puţin posibilitatea teoretică de aplicare a ideilor lui Schiller la psihologia umană generală. Din raţiuni de completitudine şi claritate, ţin să mai adaug aici că problema relaţiilor dintre conştiinţă şi modul conştient de viaţă, pe de-o parte,

şi simbol, de cealaltă parte, mă preocupă de multă vreme. Am ajuns la concluzia că nu trebuie să atribuim simbolului o valoare prea mică în virtutea tocmai a importanţei sale considerabile ca reprezentant al inconştientului. Ştim din experienţa de zi cu zi în tratarea bolilor nervoase cît de eminentă este importanţa practică a interferenţelor inconştiente. Cu cît disociaţia, adică depărtarea atitudinii conştiente faţă de conţinuturile individuale şi colective ale inconştientului, este mai mare, cu atît acesta intensifică sau stăvileşte în mod nociv conţinuturile conştiinţei. Din raţiuni practice nu trebuie deci să se atribuie simbolului o valoare neglijabilă. Dacă i se atribuie însă o valoare oarecare, indiferent dacă e mică sau mare, el capătă prin însuşi acest fapt importanţa unui motiv conştient, respectiv el este perceput ca atare, iar libidoul pe care îl conţine are prilejul să se dezvolte la nivelul modului de viaţă conştient. Se obţine astfel, după părerea mea, un avantaj practic substanţial: anume, *colaborarea inconştientului*, contopirea lui cu activitatea psihică conştientă şi eliminarea astfel a influenţelor lui perturbatoare. Această funcţie comună, relaţia cu simbolul, am desemnat-o prin *funcţie transcendentă*. Nu pot în cadrul de faţă să-mi propun lămurirea exhaustivă a acestei probleme. Altminteri ar trebui să înfăţişez toate acele materiale care rezultă din activitatea inconştientă. Fanteziile descrise în literatura de specialitate nu dau nici o idee cu privire la creaţiile simbolice despre care e vorba aici. Există, în schimb, în literatura beletristică, nu puţine exemple de astfel de fantezii, care însă nu au fost observate şi înfăţişate în toată „puritatea" lor, ci au fost intens prelucrate „estetic". Dintre aceste exemple, ţin să menţionez în mod special cele două lucrări ale lui Meyrink, *Der Golem* şi *Das grüne Gesicht*. Rezerv acestei probleme o cercetare ulterioară.

190. Cu explicaţiile de mai sus despre starea intermediară am depăşit în bună măsură ideile lui Schiller de la care am pornit. Cu toate că el a sesizat cu acuitate şi profunzime contradicţiile naturii umane, nu a depăşit, în ce priveşte încercarea de a găsi o soluţie, faza de început. Impresia mea este că termenul de „dispoziţie estetică" poartă oarecare răspundere pentru această situaţie. Într-adevăr, Schiller consideră că „dispoziţia estetică"

este totuna cu *frumosul* care transpune sufletul în ea.[76] Procedînd astfel, el nu doar confundă cauza cu efectul, ci şi atribuie condiţiei „nedeterminării", contrar propriei lui definiţii, o determinare univocă, identificînd-o cu frumosul. Funcţia intermediară devine astfel ineficientă, de vreme ce, în calitate de frumuseţe, ea nedreptăţeşte urîţenia care are şi ea un cuvînt de spus. Schiller defineşte „constituţia estetică" a unui lucru drept calitatea acestuia de a se raporta la „totalitatea diferitelor noastre forţe". În consecinţă, „frumosul" şi „esteticul" nu coincid, căci diferitele noastre forţe sînt şi esteticeşte diferite, sînt frumoase şi urîte, şi doar un idealist şi optimist incorigibil şi-ar putea imagina că „totalitatea" naturii umane este absolut „frumoasă". Pentru a fi drepţi, trebuie să convenim că ea este o realitate cu părţi luminoase şi părţi întunecate. Suma tuturor culorilor este cenuşiul, suprafeţe luminoase pe fond întunecat, suprafeţe întunecate pe fond luminos.

191. Această incompletitudine şi insuficienţă conceptuală explică şi imprejurarea că modul în care se poate produce starea intermediară rămîne complet neelucidat. Există nenumărate pasaje din care rezultă fără echivoc că „desfătarea produsă de frumuseţe" provoacă starea intermediară. Astfel, Schiller afirmă:

„Ceea ce ne măgulește simţurile în senzaţia imediată ne deschide sufletul sensibil şi mobil oricărei impresii, făcîndu-ne însă în aceeaşi măsură mai puţin apţi de efort. Ceea ce ne încordează forţele de gîndire şi le invită să-şi constituie noţiuni abstracte ne întăreşte spiritul în vederea oricărei forme de rezistenţă, dar ni-l şi face, corespunzător, mai insensibil, deposedîndu-ne de receptivitate şi sporindu-ne, în egală măsură, autonomia. De aceea, atît într-un caz, cît şi în celălalt, ajungem în mod necesar la epuizare [...] În schimb, dacă ne dăruim desfătării produse de frumuseţea adevărată, devenim într-o astfel de clipă în egală măsură stăpîni atît pe forţele noastre pasive, cît şi pe cele active şi ne îndreptăm cu aceeaşi uşurinţă către lucrurile grave şi către joc, către odihnă şi către mişcare, către cedare şi către rezistenţă, către gîndire abstractă şi către intuiţie."[77]

76 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Scrisoarea a 21-a.

77 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 22-a.

192. Această descriere se opune vehement consideraţiilor de mai sus pivind „condiţia estetică", în care omul e socotit a fi „nul", nedeterminat, în vreme ce aici el apare în cel mai înalt grad determinat de frumuseţe („lăsat pradă ei"). Este inutil să continuăm examinarea acestei probleme la Schiller. El a atins o limită, proprie atît lui, cît şi epocii în care a trăit, pe care i-a fost cu neputinţă să o depăşească, deoarece s-a lovit pretutindeni de „omul cel mai urît", invizibil, a cărui descoperire avea să fie rezervată vremurilor noastre şi lui Nietzsche.

193. Schiller voia să transforme fiinţa senzorială într-o fiinţă estetică. Trebuie să schimbăm natura omului senzorial, spunea el, trebuie „să supunem formei" viaţa fizică, omul trebuie să-şi împlinească „destinul fizic [...] potrivit legilor frumuseţii", „omul trebuie să-şi înceapă viaţa morală în cîmpul indiferent al celei fizice", el trebuie să-şi „înceapă libertatea raţiunii încă din interiorul limitelor sale senzoriale. Înclinaţiilor sale, el trebuie să le impună legea voinţei sale [...], trebuie să înveţe a rîvni într-un chip mai nobil."[78] !

194. Acest „trebuie" de care vorbeşte autorul nostru este bine cunoscuta „obligaţie morală", invocată ori de cîte ori nu mai există nici o altă soluţie. Şi aici ne lovim de limite inevitabile. Ar fi ncdrept să aşteptăm ca un singur spirit, oricît de mare, să rezolve această problemă gigantică, o problemă pe care doar timpurile şi popoarele o pot rezolva, şi nici acestea conştient, ci doar în virtutea destinului lor.

195. Grandoarea ideilor lui Schiller constă în observaţia psihologică şi în sesizarea intuitivă a celor observate. Aş vrea să mă mai refer aici la unele din ideile sale care merită în mod special să fie subliniate. Am văzut mai sus că starea intermediară este caracterizată de producerea unui *ce* „pozitiv", anume a *simbolului.* Simbolul reuneşte în natura lui contrariile; aşa, bunăoară, şi opoziţia real/ireal, prin faptul că el este, pe de o parte, o realitate psihologică (din cauza *eficacităţii* sale), dar pe de alta, nu corespunde nici unei realităţi fizice. El este realitate şi totuşi *aparenţă.* Schiller subliniază limpede această împreju-

78 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 22-a.

rare[79], pentru a face apoi o apologie a *aparenței*, importantă din toate punctele de vedere.

196. „Între stupiditatea maximă și intelectul cel mai înalt există o anumită afinitate, în sensul că amîndouă caută doar *realul* și că sînt, amîndouă, cu totul insensibile la simpla aparență. Prima este smulsă din liniștea ei doar de prezența nemijlocită a unui obiect în simțuri, în vreme ce a doua nu își află liniștea decît prin readucerea conceptelor ei la fapte și la experiențe; într-un cuvînt, prostia nu se poate ridica deasupra realității, iar intelectul nu se poate situa sub adevăr. În măsura deci în care trebuința de realitate și atașamentul la realitate sînt doar urmări ale lipsei, indiferența la realitate și interesul pentru aparență sînt o veritabilă lărgire a omenirii și un pas hotărît spre cultură."[80]

197. Vorbind mai sus de valoarea acordată simbolului, m-am referit la avantajul practic de care dispune evaluarea inconștientului: excludem perturbarea inconștientă a funcțiilor conștiente, prin aceea că, luînd simbolul în calcul, ținem seama de la bun început de inconștient. Nerealizat, inconștientul lucrează, după cum se știe, pentru a răspîndi peste toate o aparență falsă: *el apare întotdeauna în obiecte*, căci orice inconștient se proiectează. Dacă putem deci să sesizăm ca atare inconștientul, atunci desprindem de pe obiecte aparența falsă, ceea ce nu poate decît avantaja adevărul. Schiller spune: „Acest drept uman de suveranitate este exersat de el (de om) în *arta aparenței*, și cu cît el distinge mai strict ceea ce este al meu de ceea ce este al tău, cu cît separă mai atent esența de formă și cu cît știe să confere acesteia mai multă autonomie, cu atît mai mult nu va lărgi doar imperiul frumuseții, ci va păstra neatinse înseși granițele adevărului; căci el nu poate să purifice aparența de realitate fără a elibera, totodată, realitatea de aparență."[81] „A năzui către aparența autonomă pretinde o mai mare capacitate de abstracție, o mai mare libertate a inimii și o mai mare energie a voinței decît

79 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 22-a.
80 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 26-a.
81 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 27-a.

îi trebuie omului ca să se limiteze la realitate, iar el va trebui să o depășească pe aceasta din urmă pentru a ajunge la cea dintîi."[82]

2. Tratatul despre poezia naivă și sentimentală

198. O vreme mi s-a părut că împărțirea poeților în naivi și sentimentali, pe care o face Schiller[83], are la bază criterii care coincid cu punctele de vedere expuse aici. După o matură chibzuință am ajuns la concluzia că lucrurile nu stau așa. Definiția lui Schiller este simplă: *poetul naiv este natură, cel sentimental caută natura*. Această formulă simplă este seducătoare în măsura în care stabilește două moduri diferite de relație cu obiectul. Ar fi de aceea la îndemînă să facem următoarele considerații: acela care caută sau rîvnește natura ca obiect nu o are; el ar fi deci introvertit, și invers, acela care este el însuși natură, deci se află într-o relație intimă cu obiectul, ar fi extravertit. O astfel de interpretare, cumva forțată, ar avea prea puțin de a face cu punctul de vedere al lui Schiller. Spre deosebire de distincția pe care o facem noi între tipuri, împărțirea în naiv și sentimental a lui Schiller nu se ocupă de mentalitatea individuală a poetului, ci de caracterul activității sale creatoare, respectiv al produsului ei. Același poet poate fi într-o poezie sentimental, în alta însă, naiv. Homer este, ce-i drept, în general naiv, dar cîți dintre moderni nu sînt predominant sentimentali? Schiller și-a dat probabil seama de această dificultate și de aceea a afirmat că poetul este determinat de epoca sa, în calitate nu de individ, ci de poet. De altfel, el afirmă: „Toți adevăratii poeți vor aparține, în funcție de caracterele epocii în care trăiesc sau în funcție de împrejurările întîmplătoare care exercită o influență asupra formării lor generale și asupra stării lor de spirit momentane, fie

82 *Loc. cit.*, Scrisoarea a 27-a.
83 Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Cotta, 1826, vol. 18, p. 205.

celor naivi, fie celor sentimentali."[84] E vorba deci, şi pentru Schiller, nu de tipuri fundamentale, ci mai degrabă de anumite caracteristici sau calităţi ale operelor individuale. Se vede în consecinţă limpede că un poet introvertit poate ocazional compune într-un mod atît naiv, cît şi sentimental. Prin urmare, identitatea dintre naiv şi extravertit, pe de-o parte, dintre sentimental şi introvertit, de cealaltă parte, cade de îndată ce este vorba de *tipuri*. Altceva însă este atunci cînd în discuţie sînt *mecanismele tipice*.

a) Atitudinea naivă

199. Voi înfăţişa mai întîi definiţiile pe care Schiller le-a dat acestei atitudini. S-a vorbit deja de faptul că naivul este „natură". El „urmează simpla natură şi senzaţie şi se limitează doar la imitarea realităţii"[85]. Ne „bucurăm în cazul reprezentărilor naive de prezenţa vie a obiectului în imaginaţia noastră."[86] „Poezia naivă este o favoare a naturii. O lovitură norocoasă; cînd reuşeşte nu are nevoie de nici un fel de corectură şi nu e capabilă de nici una atunci cînd dă greş." „Prin natura sa, geniul trebuie să facă totul, prin libertatea sa, el poate să facă puţin, şi îşi va împlini ideea doar dacă natura va acţiona în el potrivit unei necesităţi interioare." Poezia naivă „este copilul vieţii şi tot ea este aceea care conduce înapoi la viaţă". Geniul naiv depinde în întregime de „experienţă", de lumea care îl „atinge nemijlocit". El „are nevoie de un ajutor din afară"[87]. Pentru poetul naiv, „natura comună" a mediului său poate „deveni primejdioasă", căci „receptivitatea atîrnă întotdeauna mai mult sau mai puţin de impresia exterioară şi doar mobilitatea neîntreruptă a capacităţii productive, care nu este de aşteptat din partea naturii umane, ar putea împiedica materia să exercite uneori o violenţă oarbă asupra receptivităţii. De fiecare dată cînd se va produce aşa ceva, sentimentul poetic se va transforma în sentiment comun."[88] „Geniul naiv lasă natura să acţioneze nelimitat în el."[89] Se vede din aceste definiţii mai ales dependenţa naivului de obiect. Relaţia sa cu obiectul are un caracter obligatoriu, prin aceea că el introiectează obiectul, adică se identifică inconştient cu el sau este *a priori* identic cu el. Lévy-Bruhl (*loc. cit.*) numeşte această relaţie cu obiectul „participation mystique". Identitatea se stabileşte întotdeauna între obiect şi un conţinut inconştient. Se mai poate spune că: identitatea apare prin proiectarea unei asociaţii analogice inconştiente în obiect. O astfel de identitate are întotdeauna caracter constrîngător, căci e vorba de o anume cantitate de libido care, ca orice cantitate de libido acţionînd din inconştient, are în raport cu conştientul un caracter constrîngător, adică nu este disponibilă pentru conştiinţă. Insul cu atitudine naivă este de aceea în mare măsură determinat de obiect, obiectul acţionează, ca să spun aşa, autonom în el, se împlineşte pe sine în el, prin aceea că naivul se contopeşte cu obiectul. El împrumută astfel funcţia sa expresivă obiectului pe care îl reprezintă pe această cale, dar nu activ sau intenţionat, ci îl reprezintă în el însuşi. Naivul în sine este natură, natura creează în el produsul. El lasă natura să acţioneze fără oprelişti în el. Primatul revine obiectului. În acest sens, atitudinea naivă este extravertită.

b) Atitudinea sentimentală

200. Am amintit mai sus de faptul că sentimentalul *caută* natura. El „reflectează asupra impresiei pe care obiectele o fac asupra lui, iar emoţia în care se cufundă şi ne cufundă se întemeiază doar pe acea reflecţie. Obiectul este raportat aici la o idee şi doar pe această relaţie se sprijină forţa lui poetică."[90] Sentimentalul „are necontenit a face cu două reprezentări şi senzaţii aflate în conflict, cu realitatea ca limită şi cu ideea lui ca infinit, iar sentimentul amestecat pe care îl produce va atesta

84 *Loc. cit.*, p. 236.
85 *Loc. cit.*, p. 248.
86 *Loc. cit.*, nota de la p. 250.
87 *Loc. cit.*, pp. 303 ş. urm.

88 *Loc. cit.*, pp. 307 ş. urm.
89 *Loc. cit.*, p. 314.
90 *Loc. cit.*, p. 249.

mereu această sursă dublă."[91] „Dispoziţia sentimentală este rezultatul năzuinţei de a restabili după conţinut, şi în *condiţii de reflecţie*, senzaţia naivă."[92] „Poezia sentimentală este naşterea abstracţiunii."[93] „Din cauza străduaniei de a îndepărta de la ea (de la natura umană) toate barierele, geniul sentimental este expus primejdiei de a anula cu totul natura umană şi nu numai de a se ridica — ceea ce poate şi trebuie să facă — deasupra oricărei realităţi determinate şi limitate, pînă la posibilitatea absolută — deci de a idealiza —, ci şi de a trece dincolo de posibilitate — deci de a *exalta*." „Geniul sentimental părăseşte realitatea pentru a se ridica la nivelul ideilor şi a-şi domina materia în activitate liberă şi spontană."[94]

201. Este uşor de văzut că, spre deosebire de naiv, sentimentalul este caracterizat de o atitudine reflexivă şi abstractizantă. El „reflectează" pe seama obiectului, „retrăgîndu-se" din obiect. El este *a priori separat* de obiect cînd începe să producă; nu obiectul lucrează în el, ci el însuşi lucrează. Dar nu în sine însuşi lucrează, ci dincolo de obiect. El este diferit de obiect, nu este identic cu el, şi caută să-şi stabilească relaţia cu el, să-şi „domine materia". Această separare a sa de obiect produce impresia de dualitate, subliniată de Schiller, căci sentimentalul îşi trage substanţa din două surse, din obiect, respectiv din perceperea lui, şi din sine însuşi. Impresia exterioară a obiectului nu este pentru el un *ce* necondiţionat, ci un material pe care îl tratează potrivit cu propriile sale conţinuturi. El se situează astfel deasupra obiectului, întreţinînd totuşi o relaţie cu el, dar nu o relaţie de receptivitate, căci el conferă obiectului valoare sau calitate în mod arbitrar. Atitudinea sa este deci introvertită.

202. Caracterizînd drept introvertită şi, respectiv, extravertită cele două atitudini ale lui Schiller, nu i-am epuizat acestuia ideile. Ambele noastre mecanisme nu sînt decît fenomene fundamentale de natură destul de generală care sugerează doar vag

91 *Loc. cit.*, p. 250.
92 *Loc. cit.*, nota de la p. 301.
93 *Loc. cit.*, p. 303.
94 *Loc. cit.*, p. 314.

specificul. Pentru înţelegerea naivului şi a sentimentalului trebuie să facem apel la alte două principii, anume la *senzaţie* şi la *intuiţie*. Vom vorbi mai amănunţit despre aceste funcţii în cursul cercetării noastre. Aici aş vrea doar să amintesc că naivul este caracterizat de predominanţa elementului senzorial, sentimentalul de aceea a elementului intuitiv. Senzaţia leagă de obiect, ea atrage chiar subiectul în obiect, de unde „primejdia" pentru naiv de a se absorbi în obiect. Intuiţia, ca percepţie a propriilor procese inconştiente, se abstrage din obiect, se ridică deasupra obiectului şi caută de aceea întotdeauna să domine materia şi să-i dea formă potrivit cu puncte de vedere subiective sau chiar să o violenteze fără să-şi dea seama. „Primejdia" care îl ameninţă pe sentimental rezidă în desprinderea totală de realitate şi în cufundarea în fantezia ce izvorăşte din inconştient („exaltare"!).

c) Idealistul şi realistul

203. În acelaşi tratat, Schiller ajunge să stabilească existenţa a două tipuri psihologice. El afirmă: „Aceasta mă conduce să constat într-un veac atît de cultivat un foarte straniu antagonism psihologic între oameni: un antagonism care, fiind radical şi întemeindu-se pe forma interioară a sufletului, provoacă o separare mai gravă decît aceea produsă de un conflict întîmplător de interese care ar răpi artistului şi poetului orice speranţă de a plăcea sau de a emoţiona unanim, ceea ce intră doar în obligaţiile lor; care îl împiedică pe filozof, chiar dacă acesta îşi dă toată silinţa, să convingă întreaga lume, ceea ce este de fapt rostul oricărei filozofii; care, în fine, nu va îngădui niciodată omului în viaţa practică să-şi vadă unanim aprobat modul de a acţiona: pe scurt, un antagonism responsabil de aceea că nici o operă a spiritului şi nici o faptă a inimii nu poate face hotărît fericirea unei clase anume, fără a-şi atrage prin însăşi această împrejurare condamnarea alteia. Acest antagonism este, fără îndoială, tot atît de vechi ca şi începutul culturii şi nu va putea fi lesne suprimat decît o dată cu sfîrşitul ei, decît doar în cazul cîtorva rari subiecţi care din fericire au existat dintotdeauna şi vor exista mereu; dar, deşi printre efectele antagonismului se numără şi acela

de a zădărnici orice încercare de a-l suprima, pentru că nici una din tabere nu poate fi determinată să recunoască o lipsă de partea sa şi o realitate de partea cealaltă, există totuşi un cîştig substanţial în a urmări această separare atît de importantă pînă la ultimele ei izvoare şi de a reduce astfel punctul esenţial al conflictului cel puţin la o formulă mai simplă."[95]

204. Din acest pasaj se vede inechivoc că, examinînd mecanismele antagonice, Schiller ajunge să stabilească două tipuri psihologice care în concepţia sa deţin semnificaţia pe care eu am atribuit-o tipului introvertit şi celui extravertit. În ce priveşte relaţia dintre tipurile stabilite de mine, pot confirma cuvînt cu cuvînt afirmaţiile lui Schiller în legătură cu tipurile sale. În concordanţă cu cele de mai sus, Schiller ajunge de la mecanism la tip, „separînd atît de caracterul naiv, cît şi de caracterul sentimental, ceea ce ele au poetic"[96]. Pentru a înfăptui această operaţie trebuie să retragem din ele ceea ce este genial, creator, după care pentru naiv rămîn doar aservirea faţă de obiect şi autonomia lui în subiect, iar pentru sentimental, superioritatea faţă de obiect, manifestată în aprecierea şi tratarea mai mult sau mai puţin arbitrară a obiectului. Schiller declară: „Din punct de vedere teoretic, din caracterul naiv nu mai rămîne altceva decît un spirit de observaţie lucid şi un ataşament puternic faţă de mărturia uniformă a simţurilor; din punct de vedere practic, o supunere resemnată în faţa necesităţii naturii [...] Din caracterul sentimental nu rămîne altceva (în linie teoretică) decît un spirit speculativ neliniştit care ajunge pînă la necondiţionat în toate actele de cunoaştere, iar în linie practică, un rigorism moral care ajunge pînă la necondiţionat în toate actele de voinţă. Cel care aparţine primei clase poate fi numit *realist*, cel care aparţine celeilalte, *idealist*."[97]

205. În continuare, explicaţiile lui Schiller în legătură cu tipurile sale se referă exclusiv la fenomenele cunoscute ale atitudinii realiste şi, respectiv, idealiste şi, prin urmare, nu interesează cercetarea noastră.

95 *Loc. cit.*, pp. 329 ş. urm.
96 *Loc. cit.*, p. 331.
97 *Loc. cit.*

III

APOLINICUL ŞI DIONISIACUL

206. Problema trăită şi parţial elaborată de Schiller a fost reluată într-un mod nou şi original de Nietzsche în lucrarea *Die Geburt der Tragödie*[1] din 1871. Această scriere de tinereţe se raportează, ce-i drept, nu la Schiller, ci mai degrabă la Schopenhauer şi la Goethe. Cel puţin aparent, ea are însă în comun cu Schiller estetismul şi credinţa în greci, cu Schopenhauer pesimismul şi motivul mîntuirii, şi multe puncte de contact cu *Faust* al lui Goethe. În ce ne priveşte, dintre toate aceste raportări, cea mai importantă este, firească, aceea la Schiller. Nu putem trece însă pe lîngă Schopenhauer fără a remarca măsura importantă în care el a dezvoltat ideile orientale tratate de Schiller sub forma unor palide scheme. Dacă facem abstracţie de pesimismul lui Schopenhauer, izvorît din opoziţia faţă de bucuria creştină a credinţei şi certitudinea mîntuirii, doctrina salvării este la el esenţialmente budistă. El s-a situat de partea Orientului. Evident, aici este o contrareacţie la atmosfera noastră occidentală. După cum se ştie, această reacţie subzistă nu în mică măsură şi astăzi în cadrul unor mişcări variate, îndreptate mai mult sau mai puţin total către India. Această orientare către Orient se opreşte pentru Nietzsche în Grecia. El resimte Grecia şi ca pe un spaţiu de mijloc între Răsărit şi Apus. Aici se întîlneşte cu Schiller — dar cît de diferită este concepţia lui despre caracterul grecesc! El vede fondul întunecat pe care este pictată lumea de aur, senină, a Olimpului. „Pentru a putea trăi, grecii au trebuit să creeze, împinşi de cea mai imperioasă necesitate, aceşti zei." „Grecul cunoştea şi resimţea spaimele şi ororile

1 Fr. Nietzsche, *Werke*, vol. 1, 1899.

existenței; în genere, spre a putea trăi, el a trebuit să le opună acestora naşterea de vis, strălucitoare a olimpienilor." Acea neîncredere uriaşă în faţa puterilor titanice ale naturii, acea Moira tronind fără milă peste orice cunoaştere, acel vultur al lui Prometeu, prietenul oamenilor, acea neînfricare a înţeleptului Oedip, acel blestem al neamului atrizilor care îl constrînge pe Oreste la matricid [...] au fost mereu şi reînnoit biruite de greci, sau cel puţin învăluite şi retrase privirii cu ajutorul acelei lumi artistice intermediare a olimpienilor."[2] „Seninătatea" grecilor, cerul rizind al Eladei ca o iluzie lucind pe fundaluri întunecate — iată cunoaşterea rezervată modernilor; un argument important împotriva estetismului moral! Nietzsche adoptă astfel un punct de vedere substanţial diferit de acela al lui Schiller. Ceea ce am presupus în cazul lui Schiller, anume faptul că *Briefe über die ästhetische Erziehung* se află în slujba unei cauze proprii, devine în cazul scrierii lui Nietzsche o certitudine — cartea este „profund generală". Şi în vreme ce Schiller începe şovăitor să picteze lumini şi umbre în culori palide şi, eliminînd toate ascunzişurile şi abisurile naturii umane, să înţeleagă opoziţia din propriul suflet ca fiind aceea dintre „naiv" şi „sentimental", conceptia lui Nietzsche este mai profundă şi desenează un contrast care pe una din laturile lui nu este cu nimic mai prejos decît frumuseţea strălucitoare a viziunii lui Schiller, iar pe cealaltă latură găseşte sunete infinit mai întunecate care intensifică, ce-i drept, puterea luminii, dar lasă, totodată, să se presimtă dincolo de ele un întuneric şi mai adînc.

207. Nietzsche numeşte perechea sa fundamentală de contrarii: *apolinic-dionisiac*. Să încercăm mai întîi să ne reprezentăm natura lor. În acest scop, voi da mai jos o serie de citate cu ajutorul cărora cititorul va fi în măsură — chiar fără a fi parcurs scrierea lui Nietzsche — să-şi formeze singur un punct de vedere şi să judece totodată opinia mea în ce o priveşte.

208. „Vom fi cîştigat mult pentru ştiinţa esteticii în clipa în care vom fi ajuns nu doar la înţelegerea logică, ci şi la certitudinea nemijlocită a punctului de vedere potrivit căruia dezvoltarea în continuare a artei este legată de duplicitatea *apolinic-dionisiac*: în acelaşi fel în care generarea depinde de dualitatea sexelor în condiţiile unei lupte continue şi ale unei împăcări intervenind doar periodic."

2 Nietzsche, *loc. cit.*, p. 31.

209. „De cele două divinităţi ale artei, de Apollo şi de Dionysos, legăm recunoaşterea faptului că în lumea greacă există, în funcţie de origine şi de scopuri, o *enormă opoziţie*, între arta plastică, apolinică, şi arta lipsită de imagini a muzicii ca artă a lui Dionysos: cele două instincte atît de diferite merg în paralel, în conflict deschis cel mai adesea, imboldindu-se reciproc în vederea unor noi naşteri, mereu mai robuste, spre a perpetua prin ele lupta acelor opoziţii pe care cuvîntul comun «artă» doar aparent o anulează; pînă cînd, în cele din urmă, printr-un act metafizic miraculos al «voinţei» elenice, ele apar *împerecheate*, şi în această împerechere zămislesc opera de artă, dionisiacă şi apolinică deopotrivă, a tragediei atice."[3]

210. Spre a caracteriza mai îndeaproape aceste două instincte, Nietzsche compară stările psihologice specifice produse de ele cu acelea ale *visului* şi ale *beţiei*. Instinctul apolinic produce starea comparabilă *visului*, instinctul dionisiac pe cea comparabilă *beţiei*. Prin „vis", Nietzsche înţelege, cum spune el însuşi, mai cu seamă „viziunea interioară", „aparenţa frumoasă a lucrurilor onirice". Apollo „stăpîneşte aparenţa frumoasă a lumii interioare a fanteziei", el este „zeul tuturor forţelor plastice". Este măsură, număr, limitare şi stăpînire a tot ceea ce este sălbatic şi neîmblînzit". „Ai vrea [...] să-l desemnezi pe Apollo prin superba imagine divină a *principium*-ului *individuationis*."[4] Dionisiacul este, în schimb, eliberarea instinctului fără limite, izbucnirea neînfrînatei *dynamis* a naturii animale şi divine, de unde faptul că omul apare în corul dionisiac ca *satyr*, zeu în partea de sus, ţap în cea de jos.[5] Este groaza provocată de sfărîmarea principiului individuaţiei şi totodată „extazul plin de delicii" pentru că el s-a sfărîmat. Dionisiacul este din acest motiv

3 *Loc. cit.*, pp. 19 ş. urm.
4 *Loc. cit.*, pp. 22 ş. urm.
5 *Loc. cit.*, pp. 57 ş. urm.

comparabil cu beţia care dizolvă individualul în instincte şi conţinuturi colective, o explozie a eului închis sub influenţa lumii. De aceea în dionisiac aflăm omul în faţa omului, „chiar şi natura alienată, ostilă sau subjugată celebrează din nou sărbătoarea împăcării cu fiul ei pierdut, omul"[6]. Fiecare se simte „una" cu aproapele său („nu doar unit, împăcat, contopit"). Individualitatea sa trebuie să fie de aceea complet abolită. „Omul nu mai este artist, el a devenit operă de artă: forţa artistică a întregii naturi [...] se revelează aici sub fiorul beţiei."[7] Altfel spus, acea *dynamis* creatoare, libidoul sub forma instinctului, ia în stăpînire individul ca pe un obiect şi îl foloseşte ca pe un instrument sau ca pe o expresie. Dacă ar fi să concepem fiinţa naturală ca „operă de artă", atunci, în stare dionisiacă, omul devine operă de artă naturală; în măsura în care fiinţa naturală tocmai nu este operă de artă în accepţia în care obişnuim să înţelegem noi „opera de artă", ea nu este decît simplă natură neimblînzită, torent sălbatic în orice privinţă, nici măcar animal limitat la sine şi la fiinţa lui. Din raţiuni de claritate şi din motive legate de discuţia care va urma, mă simt obligat să subliniez acest punct pe care Nietzsche, din anumite motive, a omis să-l scoată în evidenţă, ascunzînd astfel problema sub un văl estetic înşelător, pe care însă, fără voia lui, l-a ridicat din cînd în cînd. Aşa, de pildă, atunci cînd se referă la orgiile dionisiace: „Aproape pretutindeni, în miezul acestor sărbători se afla o desfrînare sexuală tumultuoasă ale cărei valuri se revărsau peste fiecare familie şi peste legile ei venerabile; tocmai bestiile cele mai sălbatice ale naturii erau aici descătuşate pînă într-atît încît se lăsau pradă acelui respingător amestec de voluptate şi cruzime."[8]

211. Nietzsche consideră reconcilierea dintre Apollo delfic şi Dionysos un simbol al reconcilierii acestor contraste în inima grecului civilizat. El uită însă de propria formulă compensatoare, potrivit căreia zeii din Olimp îşi datorează lumina întunericului din sufletul grec; în consecinţă, împăcarea lui Apollo cu

6 *Loc. cit.*, p. 24.
7 *Loc. cit.*, pp. 24 ş. urm.
8 *Loc. cit.*, p. 27.

Dionysos ar fi o aparenţă frumoasă, un deziderat provocat de mizeria resimţită de jumătatea civilizată a grecului în luptă cu latura barbară care în stare dionisiacă îşi croia nestînjenită drum. Între religia unui popor şi modul său de viaţă real există întotdeauna o relaţie compensatoare, altminteri religia nu ar avea nici un sens practic. Regula se confirmă începînd cu moralitatea înaltă a religiei perşilor pe de-o parte, şi cu ambiguitatea morală a obiceiurilor lor, faimoasă încă din Antichitate, pe de altă parte, şi pînă în epoca noastră „creştină", în care religia iubirii a asistat cea mai întinsă baie de sînge din istoria universală. De aceea putem conchide, în temeiul tocmai al simbolului reconcilierii delfice, că există un conflict cu deosebire vehement în fiinţa greacă. Ceea ce ar putea explica dorinţa de mîntuire care a conferit misterelor acea importanţă imensă în viaţa poporului grec pe care au trecut-o pe de-a-ntregul cu vederea eleniştii exaltaţi de odinioară. Se obişnuia să se atribuie în mod naiv grecilor doar ceea ce ne lipsea nouă.

212. În starea dionisiacă, grecul nu devenea nicicum operă de artă, ci era inundat de propria fiinţă barbară, deposedat de personalitate, desfăcut în componentele sale colective şi făcut una cu inconştientul colectiv (prin renunţarea la ţelurile individuale), una cu „geniul speciei", al naturii chiar. Pentru cel care atinge condiţia de înfrînare apolinică, această stare de beţie care îl făcea pe om să-şi uite cu totul de sine şi de umanitatea sa, devenind o simplă fiinţă instinctuală, va fi fost ceva demn de dispreţ, motiv pentru care între cele două instincte trebuia, neîndoielnic, să izbucnească mai întîi o luptă aprigă. Să se pună în libertate instinctele omului civilizat! Cel care se exaltă în faţa culturii îşi închipuie că din ea izvorăşte doar frumuseţe. Această eroare se bazează pe o lipsă de cunoaştere psihologică profundă. Forţele instinctuale acumulate în insul civilizat sînt extrem de distrugătoare şi cu mult mai primejdioase decît instinctele primitivului care îşi trăieşte continuu şi în măsură modestă instinctele negative. De aceea nici un război din trecutul istoric nu poate rivaliza, în amploarea ororii, cu războiul naţiunilor civilizate. Nici la greci nu va fi fost altminteri. Tocmai pentru că au trăit viu senzaţia de groază, ei au izbutit să împace treptat dionisiacul

cu apolinicul „printr-un act metafizic miraculos", cum spune Nietzsche chiar de la început. Trebuie să reţinem această afirmaţie, ca şi cealaltă, după care opoziţia în chestiune „nu este suprimată decît aparent de termenul comun «artă»". Trebuie să ne amintim de aceste propoziţii deoarece Nietzsche, asemenea lui Schiller, are tendinţa evidentă de a atribui artei un rol mediator şi mintuitor. Şi astfel, problema se înfundă în estetic — urîtul este de asemenea „frumos"; abominabilul, răul chiar strălucesc, jinduite, în lucirea înşelătoare a frumosului estetic. Natura de artist a lui Schiller, ca şi aceea a lui Nietzsche, revendică prin sine şi pentru posibilităţile proprii de creaţie şi de expresie un sens mîntuitor.

213. Iată de ce Nietzsche uită cu totul de faptul că lupta dintre Apollo şi Dionysos şi împăcarea lor finală nu era pentru greci o problemă estetică, ci *una religioasă*. Sărbătorile dionisiace ale satyrilor erau, potrivit oricărei analogii, un fel de sărbători totemice, însoţite de identificări totemice cu strămoşii mitici sau direct cu animalul totem. Cultul lui Dionysos a avut în multe locuri o coloratură mitic speculativă şi a exercitat în orice caz o influenţă religioasă foarte puternică. Faptul că tragedia a luat naştere din ceremonia religioasă primitivă semnifică tot atît cît legătura dintre teatrul nostru modern şi misterele medievale, precum şi fundamentul exclusiv religios al acestora, şi nu îngăduie de aceea ca problema să fie judecată doar în aspectul ei estetic. Estetismul reprezintă ochelarii moderni prin care tainele psihologice ale cultului dionisiac sînt văzute într-o lumină în care anticii în mod sigur nu le vedeau şi nu le trăiau. Atît în cazul lui Nietzsche, cît şi în acela al lui Schiller, punctul de vedere religios a fost complet ignorat şi înlocuit cu reflecţia estetică. În mod cert, aceste lucruri posedă o latură estetică ce nu trebuie nicidecum neglijată.[9] Dacă însă creştinismul medieval este interpretat doar estetic, caracterul său real se falsifică şi se superficializează tot atît de mult ca atunci cînd este abordat exclusiv istoric. O înţelegere autentică nu poate avea loc decît pe un fond identic, căci nimeni nu va susţine că înţelege esenţa unui pod de cale ferată, simţindu-l estetic. Tot astfel, a concepe lupta dintre Apollo şi Dionysos ca pe o chestiune legată de instincte artistice contrarii înseamnă a transfera problema, nemotivat din punct de vedere istoric şi material, în domeniul estetic, a o supune unei examinări parţiale care nu va da niciodată seamă de conţinutul ei real.

9 Estetismul poate, firește, înlocui funcţiile religioase. Dar cîte nu sînt lucrurile care pot face acelaşi lucru? Cîte surogate de religie absentă nu am cunoscut? Chiar dacă estetismul este un foarte nobil surogat, el nu e totuşi altceva decît un înlocuitor pentru un *ce* veritabil care lipseşte. „Convertirea" tîrzie a lui Nietzsche la Dionysos arată de altfel cel mai bine că surogatul estetic nu a ţinut piept timpului.

214. Această deplasare are în mod sigur mobilul şi scopul ei psihologic. Avantajul procedurii nu este greu de descifrat: examinarea estetică transformă pe loc problema într-o imagine pe care contemplatorul o examinează comod, admirîndu-i atît frumuseţea cît şi urîţenia, situat fiind la o depărtare sigură de orice simpatie şi participare, mulţumindu-se să retrăiască doar senzitiv pasiunea din imagine. Atitudinea estetică ne fereşte de participare, de amestecul personal pe care îl presupune înţelegerea religioasă a problemei. Acelaşi avantaj e garantat de modul istoric de examinare, la a cărui critică Nietzsche însuşi a adus o serie de contribuţii dintre cele mai preţioase.[10] Posibilitatea de a aborda doar estetic o astfel de problemă — „o problemă cu coarne", cum o numeşte el — este fără îndoială ispititoare, căci înţelegerea religioasă, singura adecvată în acest caz, presupune o trăire prezentă sau trecută, de care omul modern este rareori în stare. Dionysos pare să se fi răzbunat pe Nietzsche; a se vedea *Versuch einer Selbstkritik*, din anul 1886, care prefaţează *Die Geburt der Tragödie*: „Da, ce este dionisiac? — În această carte se oferă un răspuns — aici vorbeşte un «ştiutor», *iniţiatul şi apostolul dumnezeului său*"[11]. Ceea ce Nietzsche nu era cînd a scris *Die Geburt der Tragödie* absorbit fiind de estetică; dionisiac însă a devenit abia scriind *Zarathustra* şi acel paragraf memorabil care încheie *Versuch einer Selbstkritik*: „Înălţaţi-vă inimile, fraţi ai mei, sus, mai sus! Şi nu uitaţi de picioarele voas-

10 Fr. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Partea a doua din *Unzeitgemäßen Betrachtungen*.

11 Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, p. 6.

tre! Ridicaţi-vă şi picioarele, voi, buni dansatori, şi mai bine chiar: staţi şi în cap!"[12]

215. Profunzimea deosebită cu care Nietzsche a înţeles problema, în ciuda certitudinilor sale estetice, era atît de aproape de realitate încît experienţa dionisiacă pe care o va face ulterior pare aproape o consecinţă inevitabilă. Atacul împotriva lui Socrate, întreprins în *Die Geburt der Tragödie*, se adresează raţionalistului, insensibil la orgiasticul dionisiac. Acest afect corespunde erorii analoage pe care o săvîrşeşte contemplaţia estetică: *ea îşi ţine problema la distanţă*. În ciuda concepţiei sale estetice, Nietzsche a intuit încă de atunci soluţia reală, scriind că opoziţia va fi anulată nu de artă, ci de un „act metafizic miraculos al voinţei elene". El pune „voinţa" între ghilimele, ceea ce ne face să credem, ţinînd seama de influenţa puternică pe care Schopenhauer o exercita asupra lui, că avem în vedere noţiunea metafizică de voinţă. „Metafizică" are, pentru noi, semnificaţia psihologică de „inconştient". Dacă în formula lui Nietzsche îl înlocuim pe „metafizic" cu „inconştient", atunci soluţia problemei ar fi un „act miraculos" inconştient. Un „miracol" este iraţional, deci actul este un fenomen iraţional inconştient, ceva ce se formează din sine fără participarea raţiunii şi a intenţiei conştiente; el rezultă, devine, ca fenomen de creştere al naturii creatoare, născut nu din subtilităţile spiritului uman, ci din aşteptarea nostalgică, din credinţă şi speranţă.

216. Să lăsăm deocamdată această problemă deoparte, deoarece în cursul expunerii noastre vom avea prilejul să revenim mai amănunţit asupra ei, şi să cercetăm mai îndeaproape noţiunile de apolinic şi dionisiac. Să examinăm mai întîi dionisiacul. Prezentarea lui Nietzsche lasă limpede să se vadă că el are de astă dată în vedere o desfăşurare, o revărsare în sus şi în afară, o *diastolă*, cum spune Goethe, o mişcare ce îmbrăţişează universul, cum o descrie Schiller în oda *An die Freude* (*Către Bucurie*):

„Îmbrăţişaţi-vă, voi milioane
Un sărut al lumii întregi".

şi mai departe:

12 *Loc. cit.*, p. 14.

„La sînul naturii
Fiinţele toate sorb bucurie;
Toţi cei buni, toţi cei răi
Merg pe urmele-i de roze.
Sărutări ne-a dat şi poame,
Un prieten pîn' la moarte devotat;
Viermelui plăcerea i-a fost dată,
Iar cherubul stă în faţa Domnului."

217. Aceasta este o expansiune dionisiacă. Un torent de puternică simţire universală care izbucneşte irezistibil şi ameţeşte simţurile ca un foarte tare vin. Este o beţie în cel mai înalt sens.

218. La această stare, elementul psihologic al senzaţiei, senzorială sau afectivă, participă într-o măsură foarte mare. Este vorba de o extraversie de sentimente, legate indistinct de elementul senzaţie, motiv pentru care le numim senzaţii afective. Există de aceea mai degrabă afecte care izbucnesc în această stare, prin urmare ceva instinctiv care exercită o coerciţie oarbă ce se exprimă în afectarea sferei corporale.

219. Apolinicul, în schimb, este o percepere de imagini interioare ale frumuseţii, ale măsurii şi ale sentimentelor în proporţii temperate. Comparaţia cu visul arată limpede caracterul stării apolinice: este starea introspecţiei, a contemplaţiei întoarse către interior, către lumea de vis a ideilor eterne, deci o stare de *introversie*.

220. Pînă aici analogia cu mecanismele noastre este desigur în afara oricărei îndoieli. Dacă ne vom mulţumi însă doar cu ea, nu vom putea da întru totul seama de noţiunile lui Nietzsche.

221. Pe parcursul cercetării de faţă vedem că starea de introversie, în măsura în care devine un habitus, aduce întotdeauna cu sine şi o diferenţiere a relaţiei cu lumea ideilor, în vreme ce extraversia devenită obişnuinţă aduce cu sine o diferenţiere a relaţiei cu lumea obiectului. În conceptele lui Nietzsche nu vedem nimic dintr-o astfel de diferenţiere. Sentimentul dionisiac are caracterul absolut arhaic al senzaţiei afective. El nu este deci pur şi simplu diferenţiat de instinctual spre a putea deveni acel element mobil care, în cazul tipului extravertit, ascultă de recomandările raţiunii şi se lasă în voia acesteia ca un instrument docil. Tot aşa, conceptul de introversie al lui Nietzsche nu în-

treţine nici un fel de relaţie distinctă cu ideile care, odată eliberate de intuiţia determinată senzorial sau produsă creator, să poată deveni forme abstracte şi pure. Apolinicul este o percepţie interioară, o intuiţie a lumii ideilor. Comparaţia cu visul arată desluşit că Nietzsche gîndea această stare, pe de-o parte, ca simplă intuiţie, pe de alta, ca simplă imagine.

222. Aceste caracteristici au ceva particular pe care nu ne putem îngădui să-l atribuim noţiunii noastre de atitudine introvertită sau extravertită. În cazul unui om orientat precumpănitor pe reflecţie, starea apolinică de contemplare a imaginilor interioare produce o elaborare a acestora potrivit cu esenţa gîndirii intelectuale. Astfel iau naştere ideile. În cazul unui om orientat precumpănitor pe sentiment are loc un proces asemănător: imaginile sînt simţite profund şi apare o idee afectivă care poate să coincidă în esenţa ei cu ideea produsă de gînd. Ideile sînt de aceea tot atît de mult gînduri cît şi sentimente, de exemplu ideea de patrie, de libertate, de Dumnezeu, de nemurire etc. Principiul ambelor elaborări este raţional şi logic. Există însă şi un alt punct de vedere potrivit căruia elaborarea logic raţională nu este valabilă. *Acest punct de vedere este cel estetic*. În introversie el întîrzie asupra *contemplării* ideilor, dezvoltă intuiţia şi contemplarea interioară; în extraversie, el întîrzie asupra senzaţiei şi dezvoltă simţurile, instinctul, afectanţa. Pentru acest punct de vedere, gîndirea nu este în nici un caz principiul percepţiei interioare a ideilor şi nici sentimentul; pentru el, gîndirea şi simţirea sînt simple derivate ale contemplaţiei interioare sau ale senzaţiei simţurilor.

223. Noţiunile lui Nietzsche ne conduc, prin urmare, la un al treilea şi, respectiv, al patrulea tip psihologic pe care le-am putea denumi estetice prin raportare la tipurile raţionale (al gîndirii şi al simţirii). Sînt *tipul intuiţiei* şi *tipul senzaţiei*. Aceste două tipuri au comun cu tipurile raţionale momentul introversiei şi al extraversiei, fără însă a diferenţia, ca în tipul gîndirii, perceperea şi contemplarea imaginilor interioare de gîndire şi, precum tipul simţirii, conţinutul afectiv al imaginilor interioare de sentiment. În schimb, intuitivul ridică perceperea inconştientă la rangul unei funcţii diferenţiate prin care se produce şi adaptarea sa la lume. El se adaptează cu ajutorul unor directive inconştiente pe care le receptează graţie unei percepţii deosebit de fine şi de ascuţite şi interpretării unor mişcări pe jumătate conştiente. Cum arată o astfel de funcţie este greu de descris, din cauza caracterului ei iraţional şi, ca să spun aşa, inconştient. Ar putea fi comparată cu *daimonion*-ul lui Socrate; cu deosebirea însă că atitudinea neobişnuit raţionalistă a lui Socrate refula funcţia intuitivă, în aşa fel încît ea trebuia să se impună într-o formă concret halucinatorie, deoarece nu avea acces psihologic direct la conştiinţă.

224. Tipul senzaţiei este în orice privinţă o răsturnare a celui intuitiv. El se bazează exclusiv pe elementul senzaţiei simţurilor. Psihologia lui se orientează după instinct şi după senzaţie. El se referă de aceea la excitaţia reală.

225. Faptul că Nietzsche subliniază tocmai funcţia psihologică a intuiţiei pe de-o parte, pe aceea a senzaţiei şi a instinctului de cealaltă parte, este caracteristic pentru propria sa psihologie. El aparţine, desigur, tipului intuitiv cu înclinare spre introversie. În favoarea încadrării în categoria intuitivilor pledează modul predominant intuitiv artistic al producţiei sale, pentru care cu deosebire semnificativă este tocmai scrierea *Die Geburt der Tragödie* şi, în mai mare măsură, principala sa operă, *Also sprach Zarathustra*. Pentru latura sa introvertit intelectuală definitorii sînt scrierile aforistice care, în ciuda coloraturii lor intens afective, atestă un intelectualism eminamente critic, de factura celui francez din veacul al XVIII-lea. În favoarea tipului său intuitiv pledează în general lipsa de limitare şi de unitate raţională. Ţinînd seama de această stare de fapt nu ne uimeşte situarea, inconştientă, a propriei psihologii în prim-planul scrierilor de început, ceea ce corespunde atitudinii intuitive care percepe mai degrabă exteriorul prin interior, uneori chiar în paguba realităţii. Cu ajutorul acestei atitudini, el a dobîndit şi o cunoaştere profundă a calităţilor dionisiace ale propriului inconştient ale cărui forme primitive au atins, atît cît ştim, suprafaţa conştiinţei abia o dată cu izbucnirea bolii, după ce mai înainte se trădaseră la nivelul operei prin numeroasele aluzii erotice. Din punct de vedere psihologic, este de aceea extrem de regretabil că scrierile, deosebit de semnificative, descoperite la Torino, după declanşarea bolii, au fost distruse din scrupul moral şi estetic.

IV

PROBLEMA TIPURILOR ÎN STUDIUL OMULUI

1. Generalităţi despre tipurile lui Jordan

226. Urmărind cronologic lucrările preliminare legate de problema tipurilor psihologice, ajung acum la un opuscul mai ciudat, a cărui cunoaştere o datorez preţioasei mele colaboratoare Dr Constance E. Long din Londra. E vorba de *Character As Seen In Body and Parentage*[1] a lui Furneaux Jordan.

227. În cele 126 de pagini ale cărţuliei sale, Jordan descrie în principal două tipuri caracteriologice a căror definiţie ne interesează din multe privinţe deşi, anticipînd, putem spune că autorul ia doar pe jumătate în considerare tipurile noastre, iar în ce priveşte cealaltă jumătate, el adoptă punctul de vedere al tipului intuitiv şi senzorial pe care îl amestecă apoi cu celălalt punct de vedere. Dau mai întîi cuvîntul autorului, spre a-şi formula definiţia introductivă. El afirmă: „Există două caractere fundamental diferite, două tipuri caracteriale distincte (şi un al treilea, intermediar): unul la care tendinţa către activitate este puternică, iar tendinţa către reflecţie slabă, şi un altul, la care predomină aplecarea spre reflecţie, în vreme ce pornirea spre activitate este mai slabă. Între aceste două extreme există nenumărate nuanţe. E suficient să arătăm însă că mai există şi un al treilea tip [...], la care forţa de reflecţie şi forţa de acţiune îşi ţin mai mult sau mai puţin cumpăna. Într-o clasă intermediară, pot fi grupate şi acele caractere la care există o pornire către excentricitate sau la care domină alte posibile tendinţe anormale în paguba proceselor emoţionale şi nonemoţionale."[2]

1 Ediţia a III-a, Londra, 1896.

2 *Loc. cit.*, p. 5.

228. Reiese limpede din această definiţie că Jordan opune reflecţiei, gîndirii, activitatea, fapta. E de înţeles că un observator superficial al fiinţei umane este izbit mai întîi de contrastul dintre caracterul reflexiv şi cel activ şi de aceea dispus să definească opoziţia cercetată şi din acest punct de vedere. Dar chiar şi simpla reflecţie pe seama faptului că în mod necesar caracterul activ nu rezultă doar din impulsuri, ci că el poate să provină şi din gîndire, arată că este util să se definească opoziţia observată şi din această perspectivă. Jordan însuşi ajunge la asemenea concluzii, introducînd în consideraţiile sale un alt element deosebit de valoros pentru noi, anume sentimentul[3]. Astfel, el constată că tipul activ e mai puţin pasionat, în vreme ce temperamentul reflexiv se caracterizează tocmai prin pasionalitate. De aceea Jordan îşi numeşte tipurile „the less impassioned" şi „the more impassioned". Elementul pe care îl trecuse cu vederea în definiţia introductivă este ridicat deci ulterior la rangul de termen constant. Deosebirea faţă de concepţia noastră stă în faptul că Jordan consideră tipul mai puţin „pasionat" ca fiind întotdeauna şi „activ", iar pe celălalt ca „inactiv". Socotesc nefericită această confuzie, căci există naturi extrem de pătimaşe şi profunde care sînt totodată energice şi active, şi invers, naturi mai puţin pasionate şi superficiale pe care nu le caracterizează acţiunea şi nici măcar vreo formă oarecare inferioară de activitate. După părerea mea, concepţia sa altminteri valoroasă ar fi cîştigat în claritate dacă el ar fi renunţat — ca reprezentînd un cu totul alt punct de vedere — la determinarea caracteriologică, în sine importantă, a activităţii şi a inactivităţii. Se va vedea din cele ce urmează că Jordan îl descrie prin tipul „less impassioned and more active" pe extravertit, iar prin tipul „more impassioned and less active" pe cel introvertit. Ambele pot fi active sau inactive fără a-şi pierde caracteristicile tipologice, motiv pentru care consider că elementului activitate nu trebuie să i se confere un rol determinant principal, ca determinant de importanţă secundară el joacă oricum un rol oarecare, de vreme ce potrivit cu felul său de a fi, extravertitul pare de regulă mult mai mobil,

3 *Loc. cit.*, p. 6.

mai viu, mai activ decît introvertitul. Această calitate depinde în întregime de faza în care individul se află momentan în raport de lumea exterioară. Un introvertit într-o fază extravertită apare activ, un extravertit într-o fază introvertită apare pasiv. Activitatea însăşi ca trăsătură principală de caracter poate fi uneori introvertită, adică orientîndu-se către interior şi desfăşurînd o activitate intelectuală şi afectivă vie, în timp ce afară domneşte o linişte profundă; alteori, ea poate fi extravertită, apărînd sub forma acţiunii mobile, vii, în vreme ce în spatele ei se ascunde un gînd fix, imuabil sau un sentiment tot la fel.

229. Înainte de a examina mai îndeaproape explicaţiile lui Jordan, ţin să mai subliniez din raţiuni de claritate conceptuală o împrejurare care, ncluată în seamă, ar putea da naştere la confuzii. Am menţionat la început că în publicaţii anterioare identificasem pe introvertit cu tipul gîndire, iar pe extravertit cu tipul simţire. M-am lămurit abia mai tîrziu, după cum am arătat, că introversia şi extraversia ca atitudini fundamentale generale trebuie deosebite de tipurile funcţionale. Aceste două atitudini sînt foarte uşor de recunoscut, în vreme ce pentru a identifica tipurile funcţionale e deja necesară o experienţă vastă. Uneori este deosebit de anevoios a decide care funcţie este predominantă. Induce în eroare faptul că introvertitul — ca urmare a atitudinii sale abstractive — lasă în mod firesc impresia unui ins reflexiv şi superior. Sintem de aceea înclinaţi să presupunem în cazul său primatul gîndirii. Invers, extravertitul prezintă în chip natural foarte multe reacţii care fac uşor să se presupună o predominare a sentimentului. Aceste presupuneri sînt însă iluzorii, căci extravertitul poate foarte bine aparţine tipului gîndire, iar introvertitul tipului simţire. Jordan descrie în general doar pe introvertit şi pe extravertit. Acolo însă unde intră în detalii, descrierea sa lasă loc la neînţelegeri, prin faptul că el amestecă trăsăturile diferitelor tipuri funcţionale care, din cauza unei insuficiente prelucrări a materialului, nu sînt net distinse unele de celelalte. În linii mari însă, imaginea atitudinii introvertite este inechivoc conturată în aşa fel încît caracterul celor două atitudini fundamentale este pe deplin recognoscibil.

230. Caracterizarea tipurilor pe baza afectivităţii îmi pare a fi lucrul cel mai important în scrierea lui Jordan. Am văzut deja că reflexivitatea şi superioritatea fiinţei introvertitului sînt compensate la nivelul inconştientului de o viaţă instinctuală şi senzitivă arhaică. S-ar putea spune şi că individul este introvertit pentru că trebuie să se ridice de la un caracter arhaic-impulsiv pînă la înălţimea dătătoare de siguranţă a abstracţiei, spre a putea să stăpînească de acolo afectele rebele în mişcare sălbatică. Ceea ce şi este valabil în multe cazuri. Invers, s-ar putea susţine că viaţa afectivă cu rădăcini mai puţin adînci a extravertitului se pretează mai uşor la diferenţiere şi la îmblînzire, decît gîndirea şi simţirea arhaică şi inconştientă, fantazarea care poate avea o influenţă periculoasă asupra personalităţii sale. Extravertitul caută de aceea să trăiască întotdeauna cît mai agitat şi mai intens cu putinţă pentru a evita să se oprească la sine însuşi şi la gîndurile şi sentimentele sale rele. În temeiul acestor observaţii uşor de făcut, se explică un pasaj ce poate părea altminteri paradoxal în care Jordan (p. 6) afirmă că în cazul temperamentalului „less impassioned" (extravertit) domină intelectul care participă neobişnuit de mult la modelarea vieţii, în timp ce în cazul temperamentului reflexiv, tocmai afectele sînt acelea care revendică o importanţă sporită.

231. S-ar zice la prima vedere că această idee îmi contrazice afirmaţia după care tipul „less impassioned" ar corespunde tipului meu extravertit. Văzute însă mai îndeaproape, lucrurile nu stau aşa, căci caracterul reflexiv *încearcă* să stăpînească afectele rebele, dar el este în realitate influenţat de pasiune într-o măsură mai mare decît acela care îşi ia ca îndreptar conştient în viaţă dorinţele orientate către obiect. Acesta, respectiv extravertitul, se străduie să reuşească întotdeauna astfel, dar îşi dă în curînd seama că sentimentele şi gîndurile subiective sînt acelea care îi ies în cale, perturbîndu-l. El este influenţat de lumea sa psihică interioară într-o măsură mai mare decît îşi închipuie. Ceea ce el însuşi nu poate să vadă, în schimb observatorilor atenţi din jur nu le scapă, este intenţionalitatea personală a străduinţelor sale. De aceea ca regulă de bază el trebuie să-şi pună necontenit întrebarea: „Ce vreau de fapt? Care este intenţia mea ascunsă?"

Celălalt, introvertitul, cu intenţiile sale conştiente, elaborate, nu vede niciodată ceea ce anturajul său percepe cît se poate de limpede, faptul că intenţiile sale slujesc în cele din urmă unor instincte puternice, dar lipsite de obiect şi de scop, şi sînt influenţate în mare măsură de acestea. Cel care îl observă şi îl judecă pe extravertit este înclinat să-i considere simţirea şi gîndirea scoase la vedere drept un văl subţire ce acoperă doar incomplet o intenţie rece şi ingenioasă. Cel care încearcă să-l înţeleagă pe introvertit ajunge uşor la concluzia că el ţine cu greu în frîu, prin sofisme aparente, o pasiune violentă.

232. Ambele judecăţi sînt juste şi false deopotrivă. *False* atunci cînd punctul de vedere conştient, conştiinţa în genere, este puternică şi capabilă să reziste inconştientului; *juste*, atunci cînd un punct de vedere conştient slab se află în faţa unui inconştient puternic şi trebuie eventual să-i cedeze acestuia. Într-o astfel de situaţie, izbucneşte ceea ce se află în fundal; într-un caz, intenţia egoistă, în celălalt caz, pasiunea neînfrînată, afectul elementar care nu ţine seama de nimic. Aceste reflecţii ne permit să identificăm modul de observaţie al lui Jordan: el este evident orientat spre afectivitatea elementului observat, de unde nomenclatura „less emotional" şi „more impassioned". Dacă deci el îl consideră pe introvertit din unghiul afectului ca pasionat, iar pe extravertit din acelaşi unghi ca mai puţin pasionat sau chiar ca intelectual, putem desemna ca *intuitiv* modul său particular de cunoaştere. Am arătat deja că Jordan amestecă punctul de vedere raţional cu cel estetic. Dacă îl caracterizează pe introvertit ca fiind pătimaş, pe extravertit însă ca fiind intelectual, este pentru că el vede ambele tipuri din unghiul *inconştientului*, adică el le *percepe prin inconştientul său*. El observă şi recunoaşte intuitiv, ceea ce se petrece probabil întotdeauna în cazul celui care posedă o cunoaştere practică a oamenilor. Oricît de corectă şi de profundă poate fi ocazional o astfel de interpretare, ea suferă totuşi de o limitare esenţială: anume, ea trece cu vederea realitatea efectivă a ceea ce observă, judecă numai prin prisma propriei imagini inconştiente şi nu prin aceea a fenomenului real. Această eroare de judecată este proprie în genere intuiţiei, motiv pentru care raţiunea întreţine cu ea o relaţie

tensionată şi nu îi acordă decît în silă drept de existenţă, deşi în anume cazuri este obligată să se convingă de exactitatea ei obiectivă. Formulările lui Jordan coincid astfel în mare cu realitatea, dar nu cu realitatea aşa cum o înţeleg tipurile raţionale, ci cu aceea inconştientă a lor. Atare împrejurări sînt de natură a crea mai mult ca orice confuzie în aprecierea fenomenelor observate şi a îngreuna înţelegerea cu privire la ele. În această chestiune deci, să nu se poarte dispute pe seama nomenclaturii, ci să se reţină exclusiv faptul că în fenomenele observate există diferenţe care se opun. Deşi eu, potrivit felului meu de a fi, mă exprim cu totul altfel decît Jordan, clasificările noastre cu privire la fenomenele observate coincid (cu unele excepţii).

233. Înainte de a trece la discutarea tipizării materialului lui Jordan, aş vrea să revin pe scurt la cel de al treilea tip, „intermediate", postulat de el. După cum am văzut, Jordan integrează aici, pe de-o parte, categoria celor echilibraţi, pe de alta, a celor neechilibraţi. Nu este inutil a reaminti în acest loc de clasificarea şcolii valentiniene: de insul hilic, subordonat celui psihic şi, respectiv, pneumatic. Omul hilic corespunde, potrivit definiţiei sale, tipului senzorial, adică acelui ins ale cărui determinări dominante sînt date în şi prin simţuri, în şi prin percepţia senzorială. Tipul senzorial nu are gîndire şi nici simţire diferenţiată, în schimb senzorialitatea îi este bine dezvoltată. Este acesta, după cum se ştie, şi cazul primitivului. Senzorialitatea instinctivă a primitivului îşi găseşte replica în spontaneitatea psihicului său. Spiritualul, gîndurile i se înfăţişează ca apariţii, ca să spun aşa. Nu el este acela care le face sau le elaborează — în acest scop îi lipsesc aptitudinile —, ci ele se fac singure şi îl năpădesc, îi apar chiar sub formă de halucinaţii. Această mentalitate poate fi numită intuitivă, căci intuiţia este percepţie instinctivă a unui conţinut psihic emergent. În timp ce, de regulă, funcţia psihologică principală a primitivului este senzorialitatea, funcţia compensatoare mai puţin aparentă este intuiţia. Pe o treaptă de civilizaţie mai înaltă, pe care unii au diferenţiat mai mult sau mai puţin gîndirea, alţii simţirea, există, şi nu puţini, care au dezvoltat într-o măsură mai mare intuiţia, pe care o utilizează ca funcţie esenţialmente determinantă. De aici rezultă tipul in-

tuitiv. Cred din acest motiv că grupa intermediară a lui Jordan poate fi contopită cu tipul senzorial şi cu tipul intuitiv.

2. Prezentare specială şi critica tipurilor lui Jordan

234. În ce priveşte manifestarea generală a celor două tipuri, Jordan (p. 17) subliniază faptul că tipul mai puţin emotiv prezintă mult mai multe personalităţi proeminente sau marcante. Această afirmaţie vine din aceea că Jordan identifică tipul activ cu acela mai puţin emotiv, ceea ce este, după părerea mea, inadmisibil. Exceptînd această eroare, rămîne evident corectă observaţia lui după care cel care este mai puţin emotiv, sau extravertitul, cum am spune noi, se face mai remarcat prin purtarea lui decît emotivul sau introvertitul.

a) Femeia introvertită (The More Impassioned Woman)

235. Jordan vorbeşte mai întîi de caracterul *femeii introvertite*. Amintesc rezumativ punctele principale ale descrierii sale: comportament liniştit, caracter nu prea uşor descifrabil, ocazional critic, chiar sarcastic; dacă uneori proasta dispoziţie se manifestă prea apăsat, ea nu este totuşi nici capricioasă, nici agitată, nici certăreaţă, nici „censorious" (termen care ar trebui tradus prin „cenzorial"), nici cîrtitoare. Răspîndeşte linişte în jurul ei, consolează şi vindecă fără să-şi dea seama. Sub această aparenţă somnolează însă afecte şi pasiuni. Natura ei branşată pe sentiment ajunge încet la maturitate. Cu vîrsta, farmecul caracterului îi sporeşte. Ea este „sympathetic", adică simte şi trăieşte împreună cu ceilalţi. [...] Caracterele feminine cele mai rele aparţin acestui tip. Ele sînt cele mai crude mame vitrege. Pot fi, ce-i drept, mame şi soţii foarte afectuoase, dar pasiunile şi afectele lor sînt atît de puternice încît le întunecă raţiunea. Iubesc dar şi urăsc prea mult. Gelozia le poate transforma în fiare. Urîndu-şi copiii vitregi, îi pot tortura, fizic, de moarte.

236. Acolo unde nu domină răul, moralitatea însăşi este un sentiment profund care merge pe drumul său propriu, autonom, nu întotdeauna adaptabil opiniilor convenţionale. Pe acest drum

ea nu se angajează din spirit de imitaţie sau de supunere şi nici într-un caz din dorinţa de a fi răsplătită, aici sau în lumea de dincolo. Ea îşi dezvoltă calităţile şi defectele doar în intimitate; aici îşi arată bogăţia inimii, grijile şi bucuriile, dar şi pasiunile şi erorile, precum neîmpăcare, îndărătnicie, mînie, gelozie sau chiar desfriu. Este supusă influenţei momentului şi puţin înclinată să se gîndească la bunăstarea celor absenţi. Poate să uite uşor de ceilalţi, cum poate să uite de timp. Cînd se comportă afectat, poza ei nu se bazează pe imitaţie, ci vădeşte o schimbare de atitudine şi de limbaj, corespunzătoare gîndurilor şi sentimentelor schimbate. Din punct de vedere social, rămîne în cele mai felurite medii cît mai egală cu sine însăşi. În viaţa casnică şi socială nu are pretenţii mari şi este uşor de mulţumit. Formulează spontan judecăţi, aprobînd sau elogiind. Ştie să liniştească şi să încurajeze. Posedă compasiune pentru toate făpturile slabe, bipede sau patrupede. „Ea se înalţă spre ceea ce e superior şi se apleacă spre ceea ce e inferior, este soră şi tovarăşă de joacă a întregii naturi." Judecata îi este blîndă şi tolerantă. Cînd citeşte, încearcă să sesizeze ideile cele mai intime şi sentimentul cel mai adînc al cărţii; motiv pentru care maltratează cartea cu sublinieri şi observaţii marginale şi o reciteşte.[4]

237. În această descriere se recunoaşte uşor caracterul introvertit. Descrierea este însă într-un anumit sens unilaterală, căci are în vedere precumpănitor latura sentimentului şi nu adînceşte tocmai acel element caracteristic căruia eu îi acord o valoare specială, respectiv viaţa *interioară conştientă*. Jordan aminteşte că femeia introvertită este „contemplativă", fără a intra însă în detalii. Cred însă că descripţia lui îmi confirmă afirmaţiile de mai sus despre modul său de observaţie; el se opreşte mai ales asupra comportamentului exterior constelat de sentimente şi asupra manifestărilor pasiunii, fără a intra în esenţa conştiinţei acestui tip. De aceea el nu are în vedere faptul că viaţa interioară joacă un rol decisiv pentru psihologia conştientă a acestui tip. De ce, de pildă, femeia introvertită citeşte atent? Deoarece îi place mai înainte de toate să înţeleagă şi să sesizeze gîndurile.

4 *Loc. cit.*, pp. 17 ş. urm.

De ce este calmă şi liniştitoare? Deoarece îşi păstrează pentru sine sentimentele şi le activează în gînduri în loc să-i împovăreze pe ceilalţi cu ele. Moralitatea ei neconvenţională se sprijină pe reflecţii profunde şi pe sentimente convingătoare. Farmecul caracterului ei liniştit şi raţional se întemeiază nu numai pe o atitudine calmă, ci şi pe faptul că se poate vorbi cu ea rezonabil şi coerent şi că este în stare să onoreze argumentele partenerului ei. Ea nu îl întrerupe pe acesta cu ieşiri impulsive, ci îi însoţeşte opiniile de propriile ei gînduri şi sentimente care rămîn cu toate acestea valabile şi nu se dau bătute în faţa unor contraargumente.

238. Acestei ordini solide şi frumos structurate a conţinuturilor sufleteşti conştiente li se opune o viaţă afectivă haotică şi pasionată, de care femeia introvertită este, cel puţin în aspectul ei personal, foarte adesea conştientă şi de care se teme pentru că o cunoaşte. Ea reflectează la sine însăşi şi are de aceea în afară o atitudine egală, putînd cunoaşte şi admite o serie de lucruri fără a le acoperi de elogii sau de reproşuri. Deoarece viaţa afectivă îi blochează aceste însuşiri, ea îşi repudiază, pe cît posibil, instinctele şi afectele, fără însă a le domina. Pe cît de logică şi de solid construită îi este conştiinţa, pe atît de elementar, de confuz şi de nestăpînit îi este afectul. Îi lipseşte acestuia nota propriu-zis umană, fiind disproporţional, iraţional, un *fenomen natural* care străpunge ordinea umană. El nu are nici un gînd ascuns şi nici un fel de intenţie, putînd fi în anumite condiţii absolut destructiv, un torent sălbatic care nu urmăreşte, dar nici nu evită distrugerea, fără scrupule şi necesar, ascultînd doar de propria-i lege, un proces care se împlineşte pe sine. Însuşirile pozitive ale femeii introvertite vin din faptul că gîndirea ei, tolerantă şi binevoitoare, izbuteşte să influenţeze şi să atragă o parte a vieţii instinctuale, fără însă a o putea cuprinde şi remodela integral. Femeia introvertită este mult mai puţin conştientă de afectivitatea ei decît de gîndurile şi sentimentele raţionale care o animă. Este incapabilă să-şi cuprindă întreaga afectivitate, dar are opinii utilizabile. În raport cu conţinuturile spirituale, afectivitatea îi este mai puţin mobilă, posedă o anume viscozitate, o considerabilă inerţie, fiind de aceea greu de schimbat; femeia introvertită este perseverentă, de unde constanţa şi modul ei egal de a fi de care nu este conştientă, de unde şi îndărătnicia, iar uneori incapacitatea de a se lăsa rezonabil influenţată în lucruri legate de afectivitate.

239. Aceste reflecţii pot explica de ce judecarea femeii introvertite exclusiv din unghiul de vedere al afectivităţii este incompletă şi nedreaptă, atît într-o accepţie pozitivă, cît şi într-una negativă. Dacă Jordan consideră că cele mai negative caractere feminine se află printre introvertite, faptul acesta vine, cred eu, din aceea că el pune un accent prea mare pe afectivitate, ca şi cum numai pasiunea ar fi mama răului. Copiii pot fi chinuiţi de moarte şi altminteri decît fizic. Şi, invers, acea deosebită bogăţie de iubire a femeilor introvertite nu este întotdeauna propria lor avuţie, ci ele sînt adesea mai degrabă posedate de ea pînă în clipa în care, profitînd de o împrejurare favorabilă, vor manifesta brusc, spre uimirea partenerului lor, o neaşteptată răceală. Viaţa afectivă a introvertitului este în genere latura lui slabă, aceea pe care nu se poate neapărat conta. El se iluzionează singur în această privinţă, iar alţii se iluzionează şi se deziluzionează în legătură cu el, dacă îi iau în calcul doar afectivitatea. Spiritul îi este mai sigur, căci este mai adaptat. Natura afectivităţii sale este prea nedomolită.

b) Femeia extravertită (The Less Impassioned Woman)

240. Trecem acum la descrierea a ceea ce Jordan numeşte „less impassioned woman". Trebuie şi aici să elimin tot ceea ce el a amestecat *in puncto* activitate, amestec care nu face decît să tulbure identificarea caracterului tipic. De aceea, atunci cînd autorul vorbeşte de o anumită rapiditate a extravertitei, nu trebuie să înţelegem prin aceasta elementul energic, activ, ci doar mobilitatea proceselor active.

241. Despre femeia extravertită, Jordan afirmă că este caracterizată de o anume rapiditate şi de un anume oportunism, mai degrabă decît de statornicie şi consecvenţă. Viaţa ei este de regulă plină de nenumărate mărunţişuri. Ea îl depăşeşte chiar pe Lordul Beaconsfield care declara că lucrurile neînsemnate nu sînt prea neînsemnate, iar cele însemnate nu sînt prea însemnate. Se interesează — la fel cum a făcut bunica ei şi cum vor

face şi nepoţii ei — de înrăutăţirea generală a oamenilor şi a lucrurilor. Este convinsă că nimic nu izbuteşte fără intervenţia ei. Adesea e foarte utilă în mişcări sociale. Risipă de energie în treburi casnice, care sînt pentru multe dintre ele scopul exclusiv al vieţii. Adesea, lipsită de idei, de pasiuni, de calm şi de greşeli. Dezvoltarea afectivă i se încheie timpuriu. La optsprezece ani este tot atît de înţeleaptă ca la patruzeci şi opt. Orizontul ei spiritual nu e nici adînc, nici larg, dar este limpede de la bun început. Înzestrată, ajunge în posturi de conducere. În societate manifestă sentimente de bunăvoinţă, e generoasă, ospitalieră cu oricine. Judecă pe oricine, uitînd că şi ea însăşi va fi judecată. Este caritabilă. Nu are pasiuni puternice. Iubirea este pentru ea o chestiune de preferinţă, ura — doar aversiune, gelozia — doar vanitate rănită. Entuziasmul ei nu durează. Gustă frumuseţea poeziei, mai puţin patosul acesteia. Credinţa sau necredinţa sînt la ea mai degrabă depline decît puternice. Nu are convingeri propriu-zise, dar nici presimţiri rele. Nu crede, ci acceptă; nu e necredincioasă, ci nu ştie ce să creadă. Nu cercetează şi nu se îndoieşte. În lucruri importante se lasă în voia autorităţii, în cele mărunte trage concluzii pripite. În propria ei lume mică toate sînt aşa cum nu trebuie să fie, în lumea mare, toate sînt în ordine. Se opune instinctiv la transpunerea concluziilor raţionale în practică.

242. Acasă arată un cu totul alt caracter decît în societate. Căsătorii încheie în bună parte din vanitate, din plăcerea schimbării, din supunerea faţă de tradiţie, din dorinţa de a-şi întemeia viaţa pe o „bază solidă" sau de a obţine o sferă de influenţă mai mare. Dacă bărbatul ei aparţine tipului „impassioned", el îşi iubeşte copiii mai mult decît o iubeşte pe ea. În cercul ei domestic se petrec tot felul de lucruri neplăcute. Aici se lansează în învinuiri lipsite de sens. Imposibil de prevăzut „cînd va ieşi soarele". Nu se observă pe sine şi nu se critică. Dacă i se reproşează faptul că îi judecă şi îi mustră continuu pe cei din jur, este uimită, se simte jignită şi declară că nu vrea decît binele, „dar că există oameni care nu ştiu ce este bine pentru ei". Modul în care ar vrea să facă bine familiei ei este cu totul diferit de felul în care ţine să-i ajute pe ceilalţi. Gospodăria trebuie să arate întotdeauna astfel încît să poată fi văzută de oricine. Societatea trebuie să fie sprijinită şi stimulată. Asupra claselor de sus vrea să facă impresie, pe cele de jos să le ţină sub ordine. Propria-i casă îi este iarnă, societatea — vară. Transformarea începe în clipa în care primeşte vizite.

243. Nici un fel de înclinare către ascеză — respectabilitatea ei nu i-o cere. Iubire de schimbare, de mişcare, de recreare. E în stare să înceapă ziua la biserică şi să o încheie la o operă comică. Relaţiile sociale constituie pentru ea o delectare. În ele îşi află totul, munca şi fericirea. Crede în societate şi societatea crede în ea. Sentimentele ei sînt prea puţin influenţate de prejudecăţi; din obişnuinţă se comportă „respectabil". Imită cu plăcere şi alege în acest scop cele mai bune modele, fără să-şi dea însă seama. Cărţile pe care le citeşte trebuie să conţină viaţă şi personaje în acţiune.[5]

244. Acest bine cunoscut tip feminin, numit de Jordan „less impassioned", este fără îndoială extravertit, ceea ce se vede din întregul comportament, denumit extravertit tocmai din pricina felului său de manifestare. Modul de a judeca neîntrerupt, fără suportul unei reflecţii reale, nu este altceva decît extravertirea unei impresii fugitive care nu are nimic de a face cu un gînd adevărat. Îmi amintesc de un aforism plin de spirit pe care l-am citit undeva. „A gîndi e atît de greu încît cei mai mulţi *judecă*." A reflecta cere mai cu seamă timp, motiv pentru care cel care reflectează nu mai are prilejul să-şi exprime neîntrerupt judecata. Incoerenţa şi inconsecvenţa judecăţii, dependenţa ei de tradiţie şi de autoritate arată lipsa unei reflecţii autonome, tot aşa, lipsa de autocritică şi de autonomie a opiniei probează o funcţionare defectuoasă a judecăţii. Lipsa vieţii spirituale interioare se manifestă mult mai desluşit la acest tip decît prezenţa ei la tipul introvertit din descripţia de mai sus. Potrivit acestei descripţii, am fi înclinaţi să conchidem că afectivitatea are un cusur tot atît de mare sau şi mai mare, fiind vădit superficială, plată, aproape inautentică, fiindcă intenţia care i se asociază întotdeauna sau care poate fi descoperită în spatele ei face ca ten-

5 *Loc. cit.*, pp. 9 ş. urm.

dinţa afectivă să fie aproape lipsită de orice valoare. Cred încă că autorul subestimează lucrurile în acest caz, tot aşa cum le supraestimase în cazul precedent. În ciuda faptului că ocazional i se recunosc calităţi pozitive, tipul este totuşi în ansamblu minimalizat.

245. Funcţionează aici, cred, o anume prejudecată a autorului. E suficient de cele mai multe ori să facem experienţe neplăcute cu unul sau mai mulţi reprezentanţi ai unui tip sau ai altuia, spre a pierde mai apoi interesul pentru toate cazurile asemănătoare. Nu trebuie uitat că după cum bunul-simţ al femeii introvertite se bazează pe adaptarea exactă a conţinuturilor ei spirituale la gîndirea general valabilă, afectivitatea femeii extravertite posedă o anume mobilitate şi profunzime scăzută datorită adaptării ei la viaţa generală a societăţii umane. E vorba în acest caz de o afectivitate socialmente diferenţiată a cărei valabilitate generală nu poate fi contestată şi care se detaşează avantajos chiar de caracterul greoi, tenace şi pasionat al afectului introvertit. Afectivitatea diferenţiată a suprimat haoticul din patos, devenind o funcţie de adaptare disponibilă, în paguba, în orice caz, a vieţii spirituale interioare care străluceşte prin absenţă. Ea există însă nu mai puţin în inconştient, într-o formă corespunzătoare pasiunii introvertite, anume într-o stare de nedezvoltare, caracterizată de infantilism şi arhaism. Spiritul nedezvoltat din inconştient conferă tendinţei afective conţinuturi şi motive secrete care lasă o impresie defavorabilă observatorului dotat cu spirit critic, dar care trec nebăgate în seamă de către cel fără spirit critic. Impresia puţin îmbucurătoare pe care o produce asupra spectatorului perceperea motivelor egoiste, rău disimulate, face să se uite prea lesne realitatea şi utilitatea adaptată a aspiraţiilor manifestate. Dacă nu ar exista aspecte diferenţiate, ar dispărea din viaţă tot ceea ce este uşor, neangajant, moderat, inofensiv, superficial. Ne-am sufoca într-un patos neîntrerupt sau în abisul pasiunii refulate. Dacă funcţia socială a introvertitului este percepută în principal de individ, extravertitul stimulează viaţa societăţii care are, şi ea, drept la existenţă. Extravertirea de aceea este necesară, pentru că aruncă în primul rînd o punte către celălalt.

246. Exprimarea afectului acţionează după cum se ştie sugestiv, în vreme ce spiritualul îşi poate desfăşura eficienţa doar mediat, în urma unei transpuneri penibile. Afectele necesare funcţiei sociale nu trebuie să fie deloc adînci, altminteri stîrnesc pasiuni la ceilalţi. Pasiunea însă tulbură viaţa şi prosperitatea societăţii. Tot aşa, nici spiritul diferenţiat şi adaptat al introvertitului nu este adînc, ci mai degrabă extensiv, nu tulbură şi nu incită, ci acţionează rezonabil şi calm. Dar după cum introvertitul devine supărător prin vehemenţa pasiunii sale, extravertitul devine incitant prin gîndurile şi sentimentele sale semiconştiente pe care, incoerent şi fără legătură, le aplică adesea semenilor săi sub forma unor judecăţi necruţătoare lipsite de tact. Reunind toate judecăţile de acest fel şi încercînd să construim sintetic pe baza lor o psihologie, ajungem mai întîi la o concepţie fundamentală absolut animalică nicidecum mai prejos, în ce priveşte sălbăticia dezolantă, brutalitatea şi prostia, decît afectivitatea criminală a introvertitului. Nu pot de-aceea să fiu de acord cu afirmaţia lui Jordan potrivit căreia caracterele cele mai rele se află printre naturile pasionate introvertite. Printre cele extravertite există tot atîta răutate şi tot atît de temeinică. Acolo unde pasiunea introvertită se exprimă prin fapte brutale, trivialitatea gîndirii şi simţirii extravertite inconştiente săvîrşeşte infamii la adresa sufletului victimei. Nu ştiu ce este mai rău. Dezavantajul în primul caz vine din aceea că fapta este vizibilă, în vreme ce mentalitatea trivială în ultimul caz se ascunde în spatele unui văl de comportament acceptabil. Aş vrea să subliniez solicitudinea socială a acestui tip, participarea lui activă la bunăstarea semenilor săi, ca şi tendinţa marcată de a face altora bucurii. Această calitate, introvertitul o are de cele mai multe ori doar în fantezie.

247. Afectele diferenţiate au mai departe avantajul graţiei, al formei frumoase. Ele răspîndesc o atmosferă estetică binefăcătoare. Există uimitor de mulţi extravertiţi care se îndeletnicesc cu artele (de cele mai multe ori cu muzica), nu atît pentru că sînt dotaţi, ci pentru că astfel pot sluji societatea. Chiar şi mania de a critica nu are întotdeauna caracter neplăcut sau lipsit de valoare. Foarte adesea se limitează la o tendinţă educativă adap-

tată care produce efecte benefice. Tot la fel, judecata nu este întotdeauna rău intenționată, ci mai degrabă contribuie la reprimarea extravaganțelor și a excrescențelor păgubitoare care nu sînt defel favorabile vieții și bunăstării societății. Ar fi, în genere, nejustificat să se afirme că unul din tipuri este în anume privință superior celuilalt. Tipurile se completează reciproc și diferența dintre ele dă măsura tensiunii de care atît individul, cît și societatea au nevoie pentru a subzista.

c) Bărbatul extravertit (The Less Impassioned Man)

248. Despre bărbatul extravertit, Jordan afirmă: imprevizibil și indecis în atitudine, înclinare către dispoziție capricioasă, agitație, nemulțumire și criticism, judecă orice și pe toate la un loc în mod depreciator și este întotdeauna mulțumit de sine. Deși judecata îi este adesea falsă iar proiectele îi eșuează, are nemăsurată încredere în ele. Așa cum spune Sydney Smith despre un celebru om politic din timpul său: era gata în fiece clipă să preia comanda flotei din Canalul Mînecii sau să amputeze un picior. Bărbatul extravertit are o formulă precisă pentru tot ce i se întîmplă: fie că lucrul nu este adevărat, fie că este cunoscut de multă vreme. Pe firmamentul său nu este loc pentru doi sori. Dacă însă mai apare unul, atunci el însuși se consideră martir.

249. Este precoce. Îi place să administreze, iar în societate este adesea extrem de util. Dacă funcționează într-o comisie de binefacere se interesează de alegerea spălătoresei și, în egală măsură, de aceea a președintelui. Se dăruiește cu toate forțele societății, căreia i se înfățișează ca înzestrat cu încredere în sine și perseverență. Este dispus întotdeauna să facă experiențe, căci experiențele îl ajută. Preferă să fie președintele *cunoscut* al unei comisii alcătuite din trei membri decît binefăcătorul *necunoscut* al unui întreg popor. Înzestrarea mai mică nu-i micșorează defel importanța. E activ? Crede că e energic. E palavragiu? Crede că are talent oratoric.

250. Se întîmplă rareori să producă idei noi sau să deschidă drumuri noi, dar e întotdeauna gata să urmeze, să înțeleagă, să aplice și să execute. Este înclinat să împărtășească convingerile religioase și politice existente și unanim acceptate. În anumite

împrejurări e dispus totuși să-și admire cutezanța ideilor eretice. Nu rareori însă idealul său este atît de înalt și de puternic încît nimic nu îl poate împiedica să-și formeze o concepție largă și corectă despre viață. Caracteristicile vieții sale sînt de cele mai multe ori moralitatea, veracitatea și principiile ideale, dar uneori plăcerea de a obține efecte imediate îi creează dificultăți.

251. Dacă, aflîndu-se întîmplător într-o adunare publică, nu va avea nimic de făcut, respectiv de propus, de apărat, de solicitat sau de contrazis, atunci se va scula în picioare și va cere cel puțin să se închidă o fereastră, ca să nu fie curent, sau mai degrabă să se deschidă una, ca să intre mai mult aer. Căci el are deopotrivă nevoie de aer și de atenția celorlalți. E întotdeauna înclinat să facă ceea ce nimeni nu i-a cerut, convins fiind că oamenii îl văd așa cum vrea el să fie văzut, anume ca pe cineva care nu doarme, reflectînd la binele semenilor săi. Și-i îndatorează pe ceilalți și drept urmare nu rămîne nerăsplătit. Este capabil să emoționeze prin discursul său, fără a fi el însuși emoționat. Descoperă repede dorințele și opiniile celorlalți. Atrage atenția asupra primejdiilor ce amenință, organizează și negociază abil cu adversarii. Are întotdeauna proiecte și vădește o senzațională hărnicie. De cîte ori este posibil, societatea trebuie impresionată în chip plăcut sau, cînd nu este posibil, cel puțin uimită, sau dacă nici așa ceva nu merge, atunci măcar speriată sau zguduită. El este un salvator de profesie; și nu îi este neplăcut să fie recunoscut ca atare. Prin noi înșine, noi nu putem face nimic bun — dar putem crede în el, visa despre el, mulțumi Domnului pentru că ni l-a dat și îl putem ruga să ne vorbească.

252. E nefericit în odihnă și nu știe să se odihnească așa cum trebuie. După o zi plină de muncă, trebuie să petreacă o seară incitantă la teatru, la concert, în biserică, în bazar, la club sau la toate împreună. Dacă a lipsit la o adunare, o va tulbura cel puțin printr-o telegramă ostentativă de scuze.[6]

253. Și această descriere ne îngăduie să recunoaștem tipul. Dar aproape mai mult decît în cazul descripției femeii extravertite, apare și aici, în ciuda unor observații favorabile, elementele

6 *Loc. cit.*, pp. 22 ș. urm.

unei devalorizări caricaturizante. Ceea ce se explică în parte prin faptul că această metodă descriptivă nu poate să dea seama în genere de caracterul extravertit, căci este imposibil să se pună în lumină, prin mijloace intelectuale, valoarea specifică a extravertitului; ceea ce în cazul introvertitului este cu mult mai uşor, deoarece raţionalitatea şi motivaţia conştientă a acestui tip se pot exprima prin mijloace intelectuale, la fel ca şi realitatea pasiunii sale şi a faptelor ce decurg din ea. La extravertit, în schimb, accentul principal cade pe relaţia cu obiectul. Doar viaţa însăşi pare să dea extravertitului dreptul pe care nu i-l poate conferi critica intelectuală. Doar viaţa îi pune în evidenţă şi recunoaşte valoarea. Se poate constata, ce-i drept, că extravertitul este socialmente util, că îşi poate dobîndi mari merite în ce priveşte progresul societăţii umane etc. Dar analiza mijloacelor şi a motivaţiei sale va da întotdeauna un rezultat negativ, căci valoarea principală a extravertitului nu se află în el însuşi, ci în relaţiile reciproce pe care le întreţine cu obiectul.

254. Critica intelectuală nu poate să nu procedeze analitic şi să nu facă deplină lumină în cazul observat prin referire la motivaţiile şi intenţiile acestuia. Pentru psihologia extravertitului rezultă însă o imagine de-a dreptul deformată, iar cine îşi imaginează a fi găsit, pe baza unei astfel de descrieri, atitudinea potrivită pe care trebuie să o ia faţă de un extravertit, constată cu uimire că personalitatea reală desfide descripţia. O interpretare atît de unilaterală împiedică adaptarea la atitudinea extravertită. Pentru a da seama de ea, trebuie eliminată orice reflecţie în ce o priveşte, tot aşa după cum şi extravertitul se adaptează corect introvertitului doar dacă este în stare să ia ca atare conţinuturile spirituale ale acestuia, făcînd abstracţie de posibila lor aplicare practică. Analiza intelectuală nu poate face altceva decît să atribuie extravertitului tot felul de gînduri ascunse, colaterale, de intenţii şi altele de acelaşi gen, care în realitate nu există, afară doar de reflexul palid al unor aspecte ascunse în inconştient. Este într-adevăr aşa: extravertitul, dacă nu are nimic de spus, cere să se închidă sau să se deschidă fereastra. Or, cine observă acest lucru? Cine este izbit de el? Doar acela care încearcă să-şi dea seama de motivele şi intenţiile posibile ale unui

astfel de act, deci acela care reflectează, analizează, reconstruieşte, în timp ce pentru toţi ceilalţi acest zgomot mărunt se pierde în larma generală a vieţii, fără ca ei să găsească prilejul de a vedea în el un lucru sau altul. Or, psihologia extravertitului se manifestă tocmai în acest fel: ea ţine de evenimentele vieţii omeneşti curente şi nu semnifică nici mai mult, nici mai puţin. Doar acela care reflectează vede mai departe şi vede greşit — în ce priveşte viaţa —, dar vede corect în ce priveşte aspectul ideilor ascunse în inconştient. El nu vede omul pozitiv, ci doar *umbra* lui. Iar umbra justifică o judecată în defavoarea omului pozitiv conştient. Cred că ar fi bine, spre a înlesni înţelegerea, să separăm pe om de umbra lui, de inconştient, altminteri discuţia riscă o confuzie conceptuală fără pereche. Percepem la altul multe lucruri ce nu ţin de psihologia sa conştientă, ci vin din inconştient, şi ne lăsăm indusi în eroarea de a-i atribui, ca unui eu conştient, calitatea observată. Viaţa şi destinul procedează întocmai, dar psihologul care, pe de o parte, ţinteşte la cunoaşterea structurii psihicului, pe de alta, la realizarea unei înţelegeri mai bune între oameni, nu ar trebui să procedeze tot la fel, ci să-l separe net pe omul conştient de cel inconştient, căci claritatea şi înţelegerea nu se obţin niciodată prin reducerea la aspectele de fundal, la lumini auxiliare şi sferturi de ton, ci prin asimilarea punctelor de vedere conştiente.

d) Bărbatul introvertit

255. Despre caracterul bărbatului introvertit (The More Impassioned And Reflective Man), Jordan afirmă: plăcerile sale nu se schimbă de la oră la oră, iubirea sa de plăcere este de natură genuină, el nu caută plăcerea din simplă agitaţie. Dacă ocupă o funcţie publică, aceasta este în virtutea unei aptitudini anume sau a unei idei pe care doreşte să o realizeze. O dată ce şi-a încheiat munca, se retrage bucuros; ştie să-i aprecieze pe ceilalţi şi preferă să vadă un lucru prosperînd în mîna altuia decît ruinîndu-se într-a sa proprie. El supraevaluează uşor meritele colaboratorilor săi. Nu insultă şi nu poate căpăta vreodată depriderea de a insulta. Se dezvoltă încet, este şovăitor, nu aparţine conducătorilor de religii, nu posedă niciodată atîta siguranţă

de sine încît să ştie cu exactitate ce este o greşeală pentru care ar trebui să-şi ardă semenul pe rug. Deşi nu e lipsit de curaj, nu are atita încredere în adevărul său infailibil încît să se lase ucis pentru el. Înzestrat cu aptitudini importante, este împins în prim-plan de cei în mijlocul cărora trăieşte, în timp ce tipul extravertit se pune singur în vedetă.[7]

256. Este semnificativ faptul că la capitolul bărbatului introvertit de care este vorba aici, autorul nu spune efectiv nimic mai mult decît ceea ce rezultă din extrasul pe care l-am prezentat. Lipseşte mai ales descrierea pasiunii, pentru care tipul este denumit „impassioned". Se cuvine, fireşte, să fim prudenţi în ipoteze diagnosticante, dar acest caz pare să invite la presupunerea după care capitolul despre bărbatul introvertit este atît de lacunar din motive subiective. După descrierea pe cît de minuţioasă, pe atît de nedreaptă a tipului extravertit, ne-am fi aşteptat ca şi prezentarea tipului introvertit să fie la fel de temeinică. De ce nu este aşa?

257. Să presupunem că Jordan însuşi a fost un introvertit; în acest caz este de înţeles că el nu a ţinut să ofere o descriere asemănătoare aceleia pe care a făcut-o, cu necruţătoare ascuţime, tipului opus. Nu aş spune că din lipsă de obiectivitate, ci din lipsa de cunoaştere a propriei umbre. Introvertitul este în imposibilitate de a şti sau de a-şi imagina cum apare el tipului extravertit, decît doar dacă l-ar determina pe acesta să-i spună dinainte, cu riscul de a trebui mai apoi să-l provoace la duel. Căci după cum extravertitul nu este înclinat să accepte descrierea de mai sus ca o imagine binevoitoare şi exactă a caracterului său, tot astfel nici introvertitul nu este dispus să accepte caracterizarea pe care i-o face un observator şi critic extravertit. Şi care ar fi, şi ea, la fel de devalorizantă. Căci, după cum introvertitul încearcă să-l înţeleagă pe extravertit şi nimereşte cu totul alături, tot astfel extravertitul încearcă să înţeleagă viaţa interioară spirituală a celuilalt din unghiul de vedere al vieţii exterioare şi nimereşte tot atît de mult pe alături. Introvertitul face întotdeauna greşeala de a voi să deducă acţiunea din psihologia

7 *Loc. cit.*, pp. 35 ş. urm.

subiectivă a extravertitului, extravertitul însă nu poate înţelege viaţa spirituală interioară decît ca o consecinţă a unor imprejurări exterioare. O suită de idei abstracte a căror relaţie cu obiectul nu este vizibilă probabil că îi apare extravertitului ca un fel de himeră. Şi, într-adevăr, fanteziile introvertite nu sînt adesea decît aşa ceva. Oricum, despre bărbatul introvertit ar fi multe de spus şi i s-ar putea trasa un contur la fel de nefavorabil ca şi acela care se desprinde din capitolul despre insul extravertit al lui Jordan.

258. Importantă mi se pare observaţia lui Jordan potrivit căreia plăcerea introvertitului este de „natură genuină". Pare a fi în genere o particularitate a sentimentului introvertit faptul că el este genuin, că este, deoarece există din el însuşi, deoarece îşi trage rădăcinile din natura profundă a omului, deoarece se înalţă cumva din sine însuşi ca propriul său scop; nu se află în slujba nici unui alt scop, nu se împrumută nici unuia şi se mulţumeşte să se realizeze pe sine. Acest lucru ţine de spontaneitatea fenomenului arhaic şi natural care nu s-a înclinat încă în faţa intenţiilor civilizaţiei. Pe drept sau pe nedrept, oricum fără a ţine seama de drept sau de nedrept, de oportunitate sau de inoportunitate, starea afectivă se manifestă, impunîndu-se subiectului, chiar împotriva voinţei şi a aşteptărilor acestuia. Nu este nimic în ea care să ducă la concluzia că există motivaţii gîndite.

259. Nu mă voi referi aici şi la alte capitole din cartea lui Jordan. El citează drept exemplu personalităţi istorice, prilej cu care iese la iveală o sumă de puncte de vedere eronate care se bazează pe greşeala mai sus amintită, pe care o face autorul introducînd criteriul activului şi pe acela al pasivului şi amestecîndu-le cu celelalte. El ajunge astfel să conchidă nu o dată că o personalitate activă poate fi atribuită şi tipului lipsit de pasiune, şi invers, că o natură pasionată ar trebui să fie mereu pasivă. Interpretarea mea încearcă să evite această eroare, eliminînd cu totul punctul de vedere al activităţii.

V

PROBLEMA TIPURILOR ÎN LITERATURĂ

Carl Spitteler, *Prometeu şi Epimeteu*

1. Preliminarii la tipizarea lui Spitteler

260. Lui Jordan îi revine însă meritul de a fi oferit pentru prima oară (după ştiinţa mea!) o descriere caracterială relativ exactă a tipurilor emoţionale.

261. Dacă pe lîngă subiectele oferite poetului de complicaţiile vieţii active, problema tipurilor nu ar juca, şi ea, un rol important, am avea aproape dovada inexistenţei ei. Or, am văzut cum ea l-a pasionat în egală măsură atît pe poetul, cît şi pe gînditorul Schiller. În capitolul de faţă ne vom ocupa de o creaţie poetică, bazată aproape exclusiv pe motivul tipurilor. Am în vedere lucrarea lui Carl Spitteler, *Prometheus und Epimetheus* (*Prometeu şi Epimeteu*), apărută prima dată în 1881.

262. Nu aş vrea nicidecum să declar de la început că Prometeu îl reprezintă pe acela care gîndeşte anticipativ, pe introvertit, iar Epimeteu pe cel care acţionează şi gîndeşte succesiv, pe extravertit. E vorba în cazul acestui conflict între cele două personaje în primul rînd de lupta care se dă în acelaşi individ, între linia de dezvoltare introvertită şi cea extravertită pe care însă reprezentarea poetică a întrupat-o în două figuri autonome cu destine tipice.

263. Este de netăgăduit că Prometeu prezintă trăsăturile de caracter introvertite. El oferă imaginea unui introvertit fidel sufletului şi lumii sale interioare. Îşi exprimă exact caracterul în cuvintele pe care le adresează Îngerului[1]: „Nu mi se cuvine mie să judec faţa sufletului meu, căci, iată, el îmi este domn şi dumnezeu, în bucurie şi în suferinţă, şi tot ceea ce simt de el îmi este dăruit."

1 Carl Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, Jena, 1911, p. 9.

264. „Şi de aceea voi să-mpart cu el şi slava mea, iar de va fi nevoie, prea-bine, mă voi lipsi de ea."

265. Prometeu se dăruieşte astfel bunului-plac al sufletului său, adică funcţiei de relaţie cu lumea interioară. De aceea şi sufletul are un caracter tainic, metafizic, din pricina relaţiei cu inconştientul. Prometeu îi conferă semnificaţie absolută de domn şi de conducător, în acelaşi mod necondiţionat în care Epimeteu se lasă în voia lumii. Prometeu îşi jertfeşte eul individual sufletului, relaţiei cu inconştientul ca lăcaş matricial de imagini şi semnificaţii, şi îşi pierde astfel centrul, lăsînd să-i scape, în calitate de contrapondere, *persona* [2], relaţia cu obiectul exterior. Dăruindu-se sufletului său, Prometeu se situează în afara oricărei legături cu lumea înconjurătoare şi pierde pe această cale corectivul indispensabil al realităţii exterioare. Pierderea este însă incompatibilă cu esenţa acestei lumi. De aceea lui Prometeu îi apare un Înger, evident un reprezentant al stăpînirii universului; traducînd în limbaj psihologic, Îngerul este imaginea proiectată a tendinţei sale de a se adapta la realitate. Corespunzător, Îngerul îi spune lui Prometeu:

266. „Şi, iată, de nu te vei putea elibera de a sufletului tău nedreaptă fire, ţi se va spulbera răsplata mare a multor ani, şi fericirea inimii şi toate roadele spiritului tău cu felurite chipuri"; iar în alt loc: „Respins vei fi în ziua slavei, căci sufletu-ţi de nici un dumnezeu nu ştie, şi nici o lege n-o cinsteşte şi nici în cer, nici pe pămînt nimic nu are sfînt a lui trufie."[3]

267. Deoarece Prometeu se află exclusiv de partea sufletului, toate tendinţele de adaptare la lumea exterioară sînt refulate şi cad în inconştient. Ca urmare, atunci cînd sînt percepute, ele apar detaşate de propria personalitate şi sînt de aceea proiectate. Se naşte astfel o anume contradicţie prin faptul că şi sufletul, de partea căruia s-a situat Prometeu şi pe care el îl absoarbe integral în conştiinţă, apare proiectat. Fiind o funcţie de relaţie, ca *persona*, sufletul este constituit cumva din două părţi: una îi

2 Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (Gesammelte Werke*, VII).

3 Spitteler, *loc. cit.*, p. 9.

aparţine individului, cealaltă obiectului relaţiei, în acest caz inconştientului. Înclinăm — dacă nu sîntem adepţi ai filozofiei lui Hartmann — să atribuim inconştientului doar existenţa relativă a unui factor psihologic. Din raţiuni gnoseologice nu sîntem în situaţia de a face nici un fel de afirmaţie valabilă cu privire la o realitate obiectivă a fenomenului psihologic complex pe care îl numim inconştient, tot astfel după cum nu sîntem în măsură să facem nici o afirmaţie valabilă despre esenţa lucrurilor reale situate dincolo de capacitatea noastră psihologică. Din motive legate de experienţă trebuie însă să spun că, în raport cu activitatea conştiinţei noastre, conţinuturile inconştientului revendică, datorită tenacităţii şi persistenţei lor, tot atîta realitate pe cît o au şi lucrurile reale ale lumii din afară, chiar dacă atare pretenţii apar cu totul neverosimile unei mentalităţi îndreptate precumpănitor spre exterior. Nu trebuie uitat că au existat întotdeauna numeroşi oameni pentru care conţinuturile inconştientului au avut un grad mai mare de realitate decît lucrurile lumii exterioare. Mărturia istoriei de idei a umanităţii pledează în favoarea ambelor realităţi. Cercetarea aprofundată a psihicului uman pune, indiscutabil, în lumină faptul că ambele realităţi exercită asupra activităţii conştiente o influenţă la fel de intensă, în aşa fel încît din punct de vedere psihologic şi din motive pur empirice, avem dreptul de a trata conţinuturile inconştientului ca fiind tot atît de *reale* ca şi lucrurile lumii exterioare, chiar dacă cele două realităţi se contrazic şi par a fi complet diferite în esenţa lor. Ar fi însă o pretenţie cu totul nejustificată, dacă am vrea să supraordonăm una din realităţi celeilalte. Teozofia şi spiritualismul reprezintă abuzuri de putere tot atît de mari ca şi materialismul. Se cuvine deci să ne limităm la sfera capacităţii noastre psihologice. Din cauza realităţii lor specifice, conţinuturile spirituale pot fi denumite obiecte în virtutea aceluiaşi drept care ne permite să denumim obiecte lucrurile exterioare. După cum *persona* ca relaţie este întotdeauna determinată şi de obiectul exterior, motiv pentru care ea este ancorată tot atît de mult în el ca şi în subiect, în acelaşi fel şi sufletul, ca relaţie cu obiectul interior, este reprezentat de acesta; motiv pentru care sufletul este întotdeauna cumva distinct de subiect, fiind şi perceput ca atare. El îi apare lui Prometeu ca un *ce* totalmente diferit de eul său individual. Dacă un om se poate în întregime dărui lumii exterioare, înseamnă că pentru el lumea continuă să fie un obiect distinct de el însuşi; tot astfel se comportă şi lumea inconştientă a imaginilor, ca un obiect diferit de subiect, atunci cînd omul se lasă cu totul în voia ei.

268. După cum lumea inconştientă a imaginilor mitologice vorbeşte indirect, prin trăirea lucrurilor exterioare, celui care se abandonează cu totul lumii exterioare, tot astfel şi aceasta din urmă, împreună cu exigenţele ei, vorbeşte indirect celui care se lasă în voia sufletului, căci nimeni nu poate scăpa de cele două realităţi. Dacă se îndreaptă doar către exterior, insul trebuie să-şi trăiască propriul mit, dacă se îndreaptă spre interior, trebuie să-şi viseze viaţa exterioară, aşa-zis reală. Iată cum se adresează Sufletul lui Prometeu:

269. „Sînt un dumnezeu al nelegiuirii ce te conduce pe căi lăturalnice şi nebătute. Tu însă nu ai ascultat şi toate după vorbele mele ţi s-au împlinit, şi din pricina mea ţi-au răpit a numelui tău slavă şi a vieţii fericire."[4]

270. Prometeu refuză regatul oferit de Înger, adică respinge adaptarea la condiţiile date, pentru că, în schimb, i se cere sufletul. În timp ce subiectul, respectiv Prometeu, are o natură pur umană, sufletul este demonic, deoarece obiectul interior de care este legat ca relaţie, adică inconştientul suprapersonal, colectiv, se vede licărind prin el. Inconştientul, considerat ca fundalul istoric al psihicului, conţine în formă concentrată întreaga serie de engrame care din timpuri imemoriale au determinat structura psihică de astăzi. Engramele nu sînt altceva decît urme funcţionale care arată modul cel mai frecvent şi mai intensiv în care psihicul uman a funcţionat în medie. Engramele funcţionale se înfăţişează ca motive logice şi ca imagini de felul acelora care apar fie identic, fie foarte asemănător, la toate popoarele şi care pot fi uşor recunoscute şi în conţinuturile inconştiente ale omului modern. Este deci de înţeles faptul că în conţinuturile inconştiente apar trăsături sau elemente absolut animalice alături

4 *Loc.cit.*, pp. 24 ş. urm.

de acele figuri sublime care l-au însoţit pe om dintotdeauna pe parcursul existenţei sale. E vorba de o întreagă lume de imagini a cărei nemărginire nu stă cu nimic mai prejos faţă de aceea a lucrurilor reale. După cum, celui care se lasă cu totul în voia lumii exterioare aceasta i se înfăţişează sub chipul unei făpturi apropiate, iubite, prin care el — în cazul în care destinul său îl va împinge să se abandoneze integral obiectului personal — va face experienţa ambiguităţii lumii şi a propriei fiinţe, tot astfel pe celălalt îl întîmpină personificarea demonică a inconştientului care incorporează totalitatea, extrema contradicţie şi ambiguitate a imaginilor lumii. Acestea sînt fenomene limită care depăşesc măsura normală şi de aceea media normală ignoră aceste enigme pline de cruzime. Ele nu există pentru ea. Doar puţini sînt aceia care ajung la marginea lumii, acolo de unde începe imaginea reflectată a ei. Pentru însul care se situează la mijloc, sufletul nu are caracter nici dubios, nici demonic, ci uman, tot aşa după cum nici felul de a fi al semenilor săi nu i-a apărut vreodată îndoielnic. Doar abandonul total în faţa uneia sau alteia dintre lumi naşte ambiguitatea sufletului. Intuiţia lui Spitteler a sesizat acea imagine a sufletului la care o natură candidă ar fi putut cel mult să viseze.

271. Citim la el: „Şi în vreme ce el se zbătea astfel în impetuozitatea zelului său, o tresărire ciudată juca în jurul gurii şi pe chipul ei*, iar pleoapele îi scînteiau neîncetat şi ii clipeau înfrigurat. Şi dincolo de genele moi şi fine ceva pîndea, ameninţa, se furişa *asemenea focului* ce în ascuns străbate cu vîclenie casa şi *asemenea tigrului* care unduieşte pe sub tufişuri iar din frunzişurile întunecate fulgeră întermitent corpul său galben pătat."[5]

272. Linia vieţii pe care şi-o alege Prometeu este deci indiscutabil una introvertită. El jertfeşte prezentul şi relaţia sa cu prezentul pentru a crea, gîndind anticipativ, un viitor îndepărtat.

273. Cu totul altfel este Epimeteu: el recunoaşte că năzuinţa sa se îndreaptă către lume şi către ceea ce e valabil pentru lume. De aceea el spune Îngerului: „Dar acum eu jinduiesc spre adevăr şi, iată, sufletul meu se află-n mîna ta şi dacă-ţi place, dăruieşte-mi o conştiinţă să mă-nveţe «Heit» şi «Keit»* şi orice lucru drept." Epimeteu nu poate rezista ispitei de a-şi împlini propriul destin şi de a se supune punctului de vedere „lipsit de suflet". Această legătură cu lumea este de îndată răsplătită:

274. „Şi, iată, ridicîndu-se, Epimeteu şi-a simţit statura mai înaltă şi curajul mai dîrz şi întreaga făptură îi era unită şi întreaga fiinţă îi era sănătoasă, respirînd o bunăstare viguroasă. Şi se-ntoarse deci cu pas sigur, străbătînd valea, pe drum neocolit asemenea celui care nu se teme de nimeni, cu privirea deschisă ca cel însufleţit de amintirea propriei fapte drepte."[6]

275. După cum spune Prometeu, el şi-a „vîndut sufletul liber pentru «Heit» şi «Keit»". Şi-a pierdut sufletul în favoarea fratelui său. El a mers pe urmele extravertirii sale şi deoarece aceasta s-a orientat după obiectul exterior, Epimeteu s-a absorbit în dorinţele şi aşteptările lumii, mai întîi aparent în avantajul său considerabil. El a devenit un extravertit, după ce mai înainte trăise ani de zile în singurătate, ca *fals extravertit,* imitîndu-şi fratele introvertit. O atare involuntară „simulation dans le caractère" (Paulhan) apare nu rareori. Evoluţia lui către un extravertit autentic reprezintă de aceea un progres în direcţia „adevărului" şi merită recompensa care îi este acordată.

276. În timp ce Prometeu este împiedicat de exigenţele tiranice ale sufletului său să stabilească orice fel de relaţie cu obiectul exterior şi este constrîns să aducă în slujirea sufletului cele mai crude jertfe, Epimeteu este mai întîi eficient apărat de primejdia ce îl ameninţă pe extravertit de a se pierde cu totul în obiectul exterior. Această protecţie constă în conştiinţa întemeiată pe „noţiunile corecte", transmise prin tradiţie, deci pe acel tezaur de nedispreţuit al înţelepciunii vieţii de care opinia pu-

* Referinţă posibilă la sufixele *-heit* şi *-keit,* cu ajutorul cărora sînt derivate în germană, mai cu seamă din adjective, substantivele abstracte corespunzătoare (denumind stări, calităţi, condiţii etc.). Pasajul ar putea fi deci o aluzie la ideea de regulă, de ordine. De avut în vedere — şi nu în ultimul rînd — un eventual joc de cuvinte de tip disociativ: *heit* şi *keit* sînt constituenţii cuvîntului *Heiterkeit* — voioşie, seninătate (*n. t.*).

* E vorba de personajul Suflet; în germană substantivul e feminin (*n.t.*).

5 *Loc. cit.,* p. 25.

6 *Loc. cit.,* pp. 10 ş. urm.

blică se slujește la fel ca judecătorul de codul penal. În felul acesta, lui Epimeteu i se fixează acea limită care îl împiedică să se abandoneze obiectului în aceeași măsură în care Prometeu se abandonează sufletului. Conștiința substituită sufletului îi interzice acest lucru. Întorcînd spatele lumii oamenilor și conștiinței ei codificate, Prometeu cade pradă sufletului, stăpînului crud, și bunului-plac aparent al acestuia, plătind cu nesfîrșită suferință faptul de a fi nesocotit lumea. Limitarea înțeleaptă pe care o conștiință ireproșabilă i-o impune lui Epimeteu îi leagă însă acestuia ochii într-atît, încît îl face să-și trăiască orb mitul, avînd perpetuu sentimentul că procedează bine, căci este mereu în acord cu așteptările generale și este mereu încununat de succes, împlinind dorințele tuturor. Așa se dorește să fie regele, și așa îl reprezintă Epimeteu pînă la sfîrșitul său lipsit de glorie, însoțit fiind pînă atunci de aplauzele mulțimii ce îl fac să-și simtă spatele puternic. Încrederea de sine, lipsa spiritului autocritic, credința nestrămutată în valoarea lui obștesc acceptată, lipsa de îndoială în propria „faptă dreaptă" și conștiința împăcată care îl definesc ne îngăduie să recunoaștem ușor caracterul descris de Jordan. A se compara vizita lui Epimeteu la Prometeu bolnav, cînd regele Epimeteu vrea să-și vindece fratele în suferință: „Și după ce au săvîrșit toate acestea, regele înaintă, sprijinindu-se pe doi prieteni, unul de-a dreapta, celălalt de-a stînga, salută și rosti aceste cuvinte, însoțite de gînduri bine intenționate:

277. «Din inimă îmi pare rău de tine, Prometeu, iubite frate! Dară să prinzi curaj, căci, iată, o unsoare am aici, în orice suferință încercată și care miraculos tămăduiește de arșiță și friguri deopotrivă, și deci spre ușurare, ca și spre pedepsire, tu poți s-o folosești.»

278. Și vorbind astfel, luă o vergea, de ea legă unsoarea strîns și cu *mișcări solemne* îi întinse totul, precaut. Dară Prometeu, de cum simți mirosul și privi unsoarea, cu silă își întoarse capul. Regele atunci glasul și-l schimbă, să strige se porni și să prezică, aprins de zel:

279. «De mai mare pedeapsă tu cu adevărat duci lipsă, căci nu ți-e de folos a sorții tale de pînă-acuma învățătură.»

280. Și rostind aceste vorbe, din haină scoase o oglindă și toate lucrurile dintr-un început îi deslușì și deveni limbut și greșelile lui toate le știu."[7]

281. Această scenă ilustrează perfect cuvintele lui Jordan: „Society must be pleased if possible; if it will not be pleased, it must be astonished; if it will neither be pleased nor astonished, it must be pestered and shocked".[8] Întîlnim în scena citată un climat aproape asemănător. În Orient un om bogat își face cunoscută demnitatea prin aceea că nu apare în public decît sprijinit de doi sclavi. Epimeteu se folosește de această poză pentru a face impresie. De binefacere, se cuvin pe loc legate admonestarea și moralizarea. Iar dacă nici acestea nu prind, celălalt trebuie cel puțin înfricoșat cu imaginea propriei sale josnicii. Căci totul se reduce la a produce impresie. O locuțiune americană ne spune că în America au succes două feluri de oameni: aceia care știu ceva și aceia care se prefac cu abilitate că știu. Adică, aparența are uneori tot atît de mult succes ca prestația reală. Extravertitul de acest fel lucrează precumpănitor cu *aparența*. Introvertitul vrea s-o *străpungă* și *abuzează* în acest scop de munca sa. Dacă îi unim pe Prometeu și pe Epimeteu într-o singură persoană, obținem un om care în afară este Epimeteu și înăuntru Prometeu, ceea ce face ca ambele tendințe să se irite reciproc și fiecare să încerce să atragă eul definitiv de partea sa.

2. Comparație între Prometeul lui Spitteler și acela al lui Goethe

282. Nu este lipsit de interes să se compare acest mod de a-l concepe pe Prometeu cu descripția pe care i-o face acestuia Goethe. Cred că am suficiente motive să presupun că Goethe aparține mai degrabă tipului extravertit decît celui introvertit că-

7 *Loc. cit.*, pp. 120 ș. urm.

8 Jordan, *loc. cit.*, p. 31: „Dacă este posibil, societatea trebuie să fie satisfăcută; dacă nu poate fi satisfăcută, trebuie uimită; dacă nu poate fi nici satisfăcută, nici uimită, trebuie să fie iritată și zguduită."

ruia i-l atribui pe Spitteler. O dovadă completă în sprijinul acestei presupuneri ar putea s-o aducă doar cercetarea şi analiza întinsă şi atentă a biografiei lui Goethe. Ipoteza mea se sprijină pe o sumă de impresii pe care nu le iau în discuţie ca fiind insuficient de probante.

283. Nu este nevoie ca atitudinea introvertită să coincidă în mod necesar cu figura lui Prometeu, respectiv figura tradiţională a acestuia poate fi şi altminteri interpretată. De pildă, o versiune diferită oferă Platon în *Protagoras*, unde cel care distribuie forţele vieţii făpturilor tocmai plămădite din lut şi foc de către zei nu este Prometeu, ci Epimeteu. Aici, ca şi în mit, Prometeu este în principal (în acord tocmai cu gustul antic) cel iscusit în viclenie şi inventivitate. La Goethe, găsim două versiuni. În fragmentul dramatic din 1773, Prometeu este înfruntătorul, creatorul şi plămăditorul sigur pe sine, asemenea zeilor şi dispreţuindu-i pe zei. Sufletul său este Minerva, fiica lui Zeus. Raportul dintre Prometeu şi Minerva prezintă multe asemănări cu acela dintre Prometeu şi Suflet la Spitteler. Astfel, Prometeu se adresează Minervei:

„De la-nceput cuvîntul tău
Mi-a fost a cerului lumină!
De parcă sufletu-mi cu sine-ar fi vorbit
Şi sieşi s-ar fi dezvăluit,
Şi armonii congeniale
În el din sine-ar fi vibrat:
Iată ce-au fost vorbele tale.
Aşa că eu nu eram eu,
Şi cînd gîndeam că eu vorbesc
Vorbea o zeitate,
Iar cînd ziceam că zei vorbesc
Eu însumi doar vorbeam.
Asta-i cu tine şi cu mine,
Îţi aparţine din străfund
Iubirea-mi pentru totdeauna!"

Şi mai departe:

„Aşa cum dulcele amurg
Al soarelui ce-apune
Se înfiripă înspre slăvi
Din Caucazu-n neguri,
Cu linişte învăluindu-mi sufletul,
Păstrîndu-mi-o vie şi-n clipe de restrişte,
Aşa sporitu-mi-au puterile,
Sorbind din ceru-ţi aer, cîte-o gură."[9]

284. Şi la Goethe, Prometeu depinde de sufletul său. Privinţă în care asemănarea cu Prometeul lui Spitteler este considerabilă. Aşa, de pildă, acesta se adresează Sufletului: „Şi dacă mi le-au răpit pe toate, rămîn peste măsură de bogat atîta timp cît tu îmi mai rămîi şi mă numeşti «amicul meu» cu gura-ţi dulce şi laşi să cadă asupra mea privirea chipului tău mîndru şi plin de har."[10] În ciuda asemănării dintre cele două figuri şi a relaţiilor lor cu sufletul, există între ele şi o substanţială deosebire: Prometeul lui Goethe este un creator, un plăsmuitor ale cărui figuri de argilă sînt însufleţite de Minerva. La Spitteler, el nu este creator, este pasiv, doar sufletul îi este creator, dar activitatea sa zămislitoare rămîne ascunsă şi misterioasă. La plecare, Sufletul îi spune lui Prometeu: „Şi-acuma eu de tine mă despart, căci, iată, o lucrare mare mă adastă, cerînd uriaşă trudă şi spre a o înfăptui de multă grabă e nevoie."[11] S-ar zice că la Spitteler sufletul asumă fapta creatoare prometeică, în vreme ce Prometeu însuşi suferă doar chinul sufletului creator. La Goethe, Prometeu e activ, în primul rînd în direcţie creatoare, înfruntîndu-i pe zei în temeiul tocmai al propriei puteri de creaţie:

„Cine m-a ajutat
Împotriva trufiei Titanilor?
Cine m-a scăpat de la moarte,
De la robie?

9 Goethe, *Prometheusfragment.* [Traducere de Mihai Isbăşescu, în Goethe, *Opere*, 2. *Teatru* I, Editura Univers, Bucureşti, 1986, pp. 197-198 (*n. t.*)].

10 Spitteler, *loc. cit.*, p. 25.

11 *Loc. cit.*, p. 28.

Nu tu săvîrşit-ai toate,
Inimă sfînt arzătoare?"[12]

285. În acest fragment Epimeteu este palid caracterizat; cu totul inferior lui Prometeu, el este avocatul sentimentului colectiv care nu vede în slujirea sufletului decît un fel de „îndărătnicie". El îi vorbeşte lui Prometeu după cum urmează:

„Eşti singur doar!
Te îndîrjeşti plăcerea s-o ignori,
Cînd zeii, tu,
Ai tăi şi lumea, cerul, toţi
Din plin se simt a fi un tot."[13]

286. Indicaţiile din acest fragment dramatic sînt prea sporadice pentru a putea să identificăm pe baza lor caracterul lui Epimeteu. În schimb, trăsăturile pe care Goethe i le conferă lui Prometeu prezintă o diferenţă tipică faţă de acelea ale personajului omolog al lui Spitteler. La Goethe, Prometeu plăsmuieşte şi acţionează în lumea exterioară, aşază în spaţiu figuri modelate de el şi însufleţite de sufletul său, umple lumea de zămislirile puterii sale creatoare, fiind totodată învăţătorul şi educatorul oamenilor. La Spitteler, tot ce îl priveşte pe Prometeu merge în interior, se absoarbe în întunecimea adîncului sufletesc, tot aşa după cum el însuşi se resoarbe din lume, exilîndu-se din chiar patria sa restrînsă, spre a deveni cumva şi mai invizibil. Potrivit principiului compensator al psihologiei noastre analitice, într-un astfel de caz, sufletul, adică personificarea inconştientului, trebuie să fie cu deosebire activ, pe cale de a pregăti o operă care deocamdată este însă invizibilă. În afară de pasajul citat mai există la Spitteler o descriere completă a acestui proces de echivalenţă scontabil. Anume în *Pandorazwischenspiel (Interludiul Pandora)*.

12 Goethe, *op. cit.* [De fapt, aceste versuri figurează în oda *Prometheus* (probabil din 1774), care urma să deschidă ultima parte a poemului dramatic mai sus citat. Versiunea română îi aparţine Mariei Banuş. Goethe, *Poezii şi poeme*, Editura Tineretului, Bucureşti, (1964), p. 87 — *n. t.*].

13 Goethe, *loc. cit.*, p. 213.

287. Pandora, această enigmatică figură a mitului prometeic, este aici fiica zeilor; cu excepţia unei singure relaţii foarte profunde, ea este absolut independentă de Prometeu. Această versiune se sprijină pe istoria mitului, în care femeia intrată în relaţie cu Prometeu este fie Pandora, fie Atena. Prometeul mitic este legat sufleteşte de Pandora sau Atena, precum la Goethe. Spitteler însă operează o remarcabilă scindare, sugerată — ce-i drept — şi de mitul istoric, în care Prometeu-Pandora s-a contaminat de analogia Hefaistos-Atena. Goethe privilegiază versiunea Prometeu-Atena. La Spitteler, în schimb, Prometeu este sustras sferei divine şi primeşte un suflet propriu. Divinitatea sa şi relaţia mitică arhetipală cu Pandora se păstrează ca o contrapartidă cosmică în spaţiul celest şi acţionează pe cont propriu. Lucrurile care se petrec în lumea de dincolo sînt acelea care se desfăşoară în spaţiul de dincolo de conştiinţa noastră, adică în inconştient. Astfel încît *Interludiul Pandora* este o reprezentare a ceea ce se petrece în inconştient, în timpul suferinţelor lui Prometeu. Dispărînd din lume şi distrugînd ultima punte ce îl leagă de ea, Prometeu se cufundă în adîncul sinelui propriu, îşi este sieşi unică vecinătate, unic obiect. El ajunge astfel „asemenea lui Dumnezeu", căci potrivit definiţiei, Dumnezeu este fiinţa care odihneşte pretutindeni în sine şi îşi este, în virtutea omniprezenţei sale, întotdeauna şi oriunde, propriul obiect. Evident, Prometeu nu se simte nicidecum asemenea lui Dumnezeu, ci doar extrem de nefericit. După scena în care Epimeteu vine şi scuipă şi el pe mizeria lui Prometeu, acţiunea se strămută în spaţiul de dincolo, fireşte în momentul în care toate relaţiile cu lumea ale lui Prometeu fuseseră refulate pînă la anulare. Acestea sînt momentele în care, potrivit experienţei noastre, conţinuturile inconştientului au cele mai mari şanse de a dobîndi autonomie şi vivacitate pînă într-acolo încît să domine conştiinţa[14]. Starea lui Prometeu se oglindeşte în inconştient după cum urmează: „Şi în zorii aceleiaşi zile întunecate, pe o pajişte tăcută şi pustie, de

14 Cf. Jung, *Der Inhalt der Psychose (Gesammelte Werke, III), Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* (*Gesammelte Werke*, VII).

deasupra tuturor lumilor, umbla Dumnezeu, creatorul a toată viața, parcurgînd cercul blestemat, potrivit cu firea stranie a bolii sale tainice și rele.

288. Căci din pricina bolii nu putea desăvîrși ocolul, nu îi era dată tihna pe cărarea tălpilor sale, ci trebuia în veci, cu același pas, în fiecare zi și an de an, să dea înconjur pajiștii tăcute, cu mersul greoi și capul plecat, cu fruntea încrețită și chipul schimonosit, cu ochiul încețoșat, privind fără răgaz spre mijlocul cercului.

289. Și în vreme ce își împlinea și azi ca-n fiecare zi destinul nemilos iar de mîhnire își pleca mai tare capul și își tîra de oboseală mai mult pasul, iar de vegherea rea a nopții, izvorul vieții secat părea să-i fie, iată, se ivi din noapte și din revărsat de zori Pandora, mezina lui, apropiindu-se cu pas șovăitor și cuviincios de locul sfînt, și se-așează apoi smerit de-o parte, dînd cu privirea, sfielnică, bineție și întrebînd cu a gurii tăcere plină de cinstire."[15]

290. Este fără doar și poate evident că Dumnezeu suferă de boala lui Prometeu. Căci după cum acesta își revarsă întreaga pasiune, întregul libido asupra sufletului, asupra lumii lăuntrice, consacrîndu-se integral slujirii sufletului, tot astfel și Dumnezeul său merge „în cerc" în jurul centrului lumii, istovindu-se asemenea lui Prometeu care este pe cale de a se stinge. Ceea ce vrea să însemne că libidoul său a trecut în inconștient, unde urmează să pregătească un substitut, căci libidoul este o energie care nu dispare fără urmă, ci produce întotdeauna un echivalent. Echivalentul este Pandora și ceea ce ea îi aduce părintelui său: anume un giuvaer încîntător pe care vrea să îl ofere oamenilor pentru a le domoli suferințele.

291. Traducînd acest proces în sfera umană a lui Prometeu, vom spune că: în vreme ce acesta, aflat sub condiția „asemănării cu divinitatea", suferă, Sufletul lui pregătește o lucrare hărăzită alinării suferințelor omenirii. Sufletul lui Prometeu năzuiește astfel să ajungă la oameni. Cu toate acestea, lucrarea pe care el o plănuiește și o înfăptuiește nu este întocmai cu aceea a Pan-

15 Spitteler, *loc. cit.*, p. 107.

dorei. Giuvaerul Pandorei este o imagine inconștientă în oglindă care reprezintă *simbolic* adevărata lucrare a sufletului lui Prometeu. Din text reiese limpede că e vorba de un dumnezeu-mîntuitor, de o reînnoire a soarelui.[16] Această nostalgie se exprimă în boala divinității, care tînjește după renaștere și de aceea întreaga sa forță vitală se scurge înapoi în centrul sinelui său, adică în adîncul inconștientului din care viața se naște din nou. De aceea și apariția giuvaerului în lume este descrisă într-un fel care amintește de imaginile nașterii lui Buddha din *Lalita-vistara*: Pandora așază giuvaerul sub un nuc, tot așa cum Maya naște pruncul sub smochin.

292. „Sub copac, în umbra miezului de noapte, ardea pojar și scînteia și scăpăra fără oprire, iar pe bolta întunecată, asemenea luceafărului dimineții, străluceau pînă departe fulgerele diamantine.

293. Chiar și albinele și fluturii plutind în dans peste grădina în floare alergau spre *pruncul minunat*, jucîndu-se și zbenguindu-se în jurul lui [...], iar din văzduhuri, în grea cădere, se lăsau ciocîrliile în jos, lacome să slăvească *noua față mai frumoasă a soarelui* și privind de aproape strălucirea dalbă a razelor, inima li se oprea [...]. Iar pe deasupra tuturor domnea părintește și blînd *copacul ales* cu coroana uriașă, cu haina grea și verde, ocrotind cu mîinile-i regale fața pruncilor săi.

294. Și toate acele ramuri multe se aplecau iubitor și se încovoiau spre pămînt, ca și cum ar fi vrut să stăvilească printr-un gard privirile străine pentru ca, geloase, numai ele să se bucure de farmecul nemeritatului dar, și toate miile de frunze delicat însuflețite tremurau și vibrau de plăcere, șopteau de emoție bucuroasă, închipuind în acorduri susurate un dulce cor de glasuri pure: «Cine ar fi știut ce se odihnește sub acoperișul umil, cine ar fi bănuit ce giuvaer se află în mijlocul nostru.»"[17]

295. Cînd pentru Maya a bătut ora nașterii, ea a adus copilul pe lume sub smochinul Plaksa ce își apleca crengile protector

16 Referitor la motivul giuvaerului și al renașterii, vezi *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]) și *Psychologie und Alchemie* (*Gesammelte Werke, XII*).

17 Spitteler, *loc. cit.*, pp. 126 ș. urm.

pînă la pămînt. Bodhisattva încarnat emană în lume o lumină imensă, strălucitoare, natura şi zeii iau parte la naşterea lui. Iar cînd păşeşte pe pămînt, un lotus mare creşte sub tălpile sale şi din el, Bodhisattva, în picioare, contemplă lumea. De aici formula tibetană de rugăciune: om mani padme hum = oh, despre giuvaerul din lotus! Clipa renaşterii îl află pe Bodhisattva sub copacul ales Bodhi, unde el se transformă în Buddha, iluminatul. Această renaştere sau reînnoire este însoţită, ca şi naşterea, de aceeaşi lumină strălucitoare şi de aceleaşi miracole ale naturii şi apariţii divine.

296. În imperiul lui Epimeteu însă, unde nu stăpîneşte decît conştiinţa, nu şi sufletul, giuvaerul nepreţuit se pierde. Furios pe mărginirea lui, Îngerul îl mustră: „Şi oare nu ţi-a fost ţie un suflet hărăzit, de vreme ce asemeni dobitoacelor ai fost atît de necioplit şi fără minte să te ascunzi de *divinitatea minunată*?"[18]

297. Se vede că giuvaerul Pandorei este o reînnoire a lui Dumnezeu, un nou dumnezeu; dar toate acestea se petrec în sfera divină, adică în inconştient. Presimţirile evenimentului, care se preling în conştiinţă, nu sînt sesizate de elementele epimeteice, dominate de raporturile cu lumea. Spitteler reprezintă pe larg această idee în paragrafele următoare[19], în care vedem cum lumea, deci conştiinţa, cu atitudinea ei iraţională, îndreptată către obiectele exterioare, este incapabilă să aprecieze corect valoarea şi semnificaţia giuvaerului. Din această pricină, el se pierde pentru totdeauna.

298. Dumnezeul reînnoit semnifică o atitudine reînnoită, adică posibilitatea unei noi intensificări a vieţii, o redobîndire a ei, căci, din punct de vedere psihologic, Dumnezeu înseamnă întotdeauna valoarea supremă, cantitatea maximă de libido, activitatea psihologică vitală optimă. În consecinţă, pentru Spitteler, atitudinea prometeică şi cea epimeteică se dovedesc a fi insuficiente. Cele două tendinţe se disociază, cea epimeteică este în

18 *Loc. cit.*, p. 160. Spitteler reprezintă faimoasa conştiinţă a lui Epimeteu ca pe un mic animal. Ea corespunde de altfel instinctului animalic al oportunităţii.

19 *Loc. cit.*, pp. 132 ş. urm.

armonie cu starea dată a lumii, cea prometeică, în schimb, nu este — motiv pentru care trebuie să lucreze în favoarea reînnoirii lumii. Ea creează astfel o nouă atitudine faţă de lume (giuvaerul dăruit lumii), fără însă a găsi ecou la Epimeteu. Cu toate acestea, recunoaştem fără dificultate că darul Pandorei este o încercare de rezolvare simbolică a problemei, semnalată deja cu prilejul discutării scrisorilor lui Schiller: e vorba de problema unirii funcţiei diferenţiate cu cea nediferenţiată.

299. Înainte de a merge mai departe în elucidarea acestei chestiuni, să ne reîntoarcem la Prometeul lui Goethe. După cum am văzut, există deosebiri clare între Prometeul creator al lui Goethe şi acela suferind al lui Spitteler. O altă distincţie importantă este relaţia cu Pandora. La Spitteler, Pandora este un duplicat al sufletului lui Prometeu, care aparţine sferei divine; la Goethe, în schimb, ea este în întregime creatura şi fiica titanului, deci dependentă în chip absolut de el. Deja relaţia lui cu Minerva face din Prometeu un substitut al lui Vulcan, iar faptul că Pandora este creaţia lui şi nu a zeilor arată că el este un demiurg, sustras sferei umane. De aceea Prometeu spune:

„Şi cînd gîndeam că eu vorbesc,
Vorbea o zeitate,
Iar cînd ziceam că zei vorbesc,
Eu însumi doar vorbeam."

300. La Spitteler, în schimb, Prometeu e lipsit de orice caracter divin, chiar sufletul său nu e decît un demon neoficial, divinitatea este pusă pentru sine, separată de uman. În schimb, versiunea lui Goethe este antică pentru că subliniază caracterul divin al titanului. În *Pandora* lui Goethe avem din fericire a face cu o piesă care ne oferă o caracterizare mai completă a lui Epimeteu decît fragmentul discutat pînă acum. Iată cum se prezintă el aici:

„Ziua-mi de noapte nu se mai alege
Şi-mi duc a numelui nefericire:
Căci Epimetheus m-au numit zămislitorii,
«Cel ce gîndeşte-apoi», cel ce-ntîmplarea

Grăbită-o retrăieşte-n gînd trudind
Pentru-al posibilului tulbure imperiu.
Atita trudă i-a fost tînărului dată
Încit, nerăbdător, pornit în viaţă
Necugetat, am înhăţat prezent doar,
Noilor griji adăugînd noi chinuri."[20]

301. Prin aceste cuvinte, Epimeteu îşi caracterizează fiinţa: el reflectează la trecut şi nu se mai poate desprinde de Pandora pe care (potrivit legendei antice) o luase de soţie, adică el nu se mai poate izbăvi de amintirea ei; ea însăşi îl părăsise demult, lăsîndu-i-o în loc pe fiica ei Epimeleia, Grija, şi luînd-o cu sine pe Elpore, Speranţa. Aici Epimeteu este înfăţişat atît de clar încît putem recunoaşte funcţia psihologică pe care o reprezintă. În vreme ce Prometeu este şi în *Pandora* acelaşi creator şi plăsmuitor care se trezeşte în zorii fiecărei zile mînat de acelaşi imbold neostoit de a zămisli şi a acţiona asupra lumii, Epimeteu, chinuit de griji, de temeri şi de gînduri apăsătoare, se lasă în voia fanteziilor, a viselor şi a amintirilor sale. Pandora apare ca o creatură a lui Hefaistos, respinsă de Prometeu, dar aleasă drept soţie de Epimeteu. Despre ea, acesta spune:

„De la astfel de comoară-i bun şi chinul."

302. Pandora este pentru el un giuvaer de preţ, supremul bun chiar:

„Dar pe veci a mea e ea, cea minunată!
Fericirii gustat-am preaplinul bogat!
Stăpînind frumuseţea, de ea m-am legat:
S-a ivit cum alai primăverile-şi scot.
Cunoscînd-o, am prins-o, şi asta-a fost tot!
Precum negura ceţii, sminteala s-a dus:
M-a atras spre pămînt — şi spre ceruri, în sus.
Tu cuvinte s-o lauzi să cauţi ai vrea,

20 Goethe, *Pandora*. [Traducere de Grete Tartler, în Goethe, *Opere*, 3. *Teatru*, II. Editura Univers, Bucureşti, 1986, pp. 400-401 — *n. t.*]

S-o înalţi; ea demult în înalturi umbla.
De-i asemui ce-i bun, lîngă ea pare prost;
De vorbeşte, dreptatea a ei vezi c-a fost.
Împotrivă de-i stai, vezi că-ndată te-a-nfrînt
De eziţi să-i slujeşti, ii cazi rob, la pămînt.
Pentru bun şi frumos are-ndată răspuns.
Să nu te făleşti: te-mblînzeşte de-ajuns.
Dacă ea îţi e ţinta, porţi aripi la pas.
Dacă-ţi iese din cale, pe loc ai rămas.
De-ai în faţă oprelişti, te-nalţă cu ea:
Şi averea şi mintea-nţeleaptă ţi-ai da!
Se pogoară în lume cu chipuri o mie —
Pe ape pluteşte, mergînd pe cîmpie;
După sacre măsuri străluceşte, vibrează.
Conţinutul dă formei nobleţe de rază —
Îi dă ei şi-şi dă sieşi supremă putere.
Astfel fost-a în cale-mi: copil şi muiere."[21]

303. După cum reiese limpede din aceste versuri, Pandora are pentru Epimeteu semnificaţia unei imagini a sufletului, ea îi reprezintă sufletul: de aici, puterea ei dumnezeiască, superioritatea de nezdruncinat. Oriunde sînt repartizate astfel de atribute unor personaje anume se poate cu siguranţă conchide că acestea sînt purtătoare de simboluri, respectiv imaginile sînt conţinuturi proiectate ale inconştientului. Căci acestea din urmă acţionează cu acea supraforţă descrisă mai sus şi, în special, în acel mod caracterizat de Goethe excelent prin versul:

„De-ai în faţă oprelişte, te-nalţă cu ea."

304. Aceste cuvinte descriu exemplar intensificarea afectivă particulară a anumitor conţinuturi conştiente asociate unor conţinuturi inconştiente analoage. Intensificarea are în ea ceva demonic-constrîngător, are deci un efect „divin" sau „diabolic".

21 *Pandora*, [*Loc. cit.*, pp. 420-421 — *n. t.*]

305. Am spus că, în fragmentul dramatic al lui Goethe, Prometeu este extravertit. Îl regăsim tot aşa şi în *Pandora*, cu deosebirea că aici îi lipseşte relaţia cu sufletul, cu perenitatea inconştientă. În locul lui, Epimeteu este acela care, ca introvertit, se îndreaptă spre interior. El se adînceşte în reflecţii, evocă amintiri din mormîntul trecutului, „gîndeşte". Este cu totul diferit de personajul omolog al lui Spitteler. Putem de aceea să spunem că aici (în *Pandora* lui Goethe) s-a produs ceea ce am sugerat mai sus, respectiv asumarea de către Prometeu a atitudinii extravertite, active, iar de către Epimeteu a celei introvertite, meditative.

306. Acest Prometeu este deci în formă extravertită Prometeul introvertit al lui Spitteler. În *Pandora*, el creează în scopuri colective; într-un munte şi-a instalat o veritabilă întreprindere care fabrică articole de utilitate pentru toată lumea. El este de aceea separat de lumea sa interioară, de care legat rămîne, de această dată, Epimeteu, legat de gîndirea şi simţirea secundară şi pur reactivă a extravertitului, căreia îi revin toate caracterele funcţiei mai puţin diferenţiate. De aici şi faptul că Epimeteu este la bunul-plac al Pandorei care îi este în toate privinţele superioară. Psihologic, aceasta înseamnă că funcţia epimeteică inconştientă a extravertitului, şi anume tocmai acea reprezentare fantastă, meditativă şi ruminătoare, este întărită de intervenţia sufletului. Dacă sufletul se află în legătură cu funcţia mai puţin diferenţiată, putem conchide că funcţia valoric superioară, respectiv diferenţiată, este prea colectivă, adică se află în slujba conştiinţei colective[22] şi nu în aceea a libertăţii. Ori de cîte ori apare o astfel de situaţie — şi apare foarte des — funcţia mai puţin dezvoltată, adică „cealaltă parte", este întărită de o egocentricitate patologică, ceea ce vrea să spună că extravertitul îşi umple timpul liber cu meditaţii melancolice sau ipohondrice, dacă nu chiar cu fantezii isterice sau cu alte simptome[23]; introvertitul,

22 „Heit" şi „Keit" la Spitteler.

23 În locul lor poate apărea, compensator, o sociabilitate sporită, un comerţ social intens în a cărui variaţie febrilă se caută uitarea.

în schimb, se luptă cu sentimentele de inferioritate care îl copleşesc fără voia lui şi îi tulbură nu mai puţin starea de spirit.[24]

307. Prometeu din *Pandora* nu mai corespunde aceluia al lui Spitteler. El este simplă aspiraţie colectivă către activitate, semnificînd — prin unilateralitate — o refulare a eroticii. Fiul său Phileros[25] este pasiune erotică pură; căci în calitate de fiu al tatălui său, el trebuie — precum adesea copiii — să recupereze prin constrîngere inconştientă ceea ce părinţii săi nu au putut trăi. Fiica lui Epimeteu, nechibzuită, gîndind abia succesiv faptei, este semnificativ Epimeleia=Grija. Phileros o iubeşte pe Epimeleia, fiica Pandorei, şi astfel, vina lui Prometeu de a fi respins-o pe aceasta este răscumpărată. Totodată, Prometeu şi Epimeteu se unesc prin aceea că rivna primului se dovedeşte a fi erotism nemărturisit, iar perpetua întoarcere în urmă a celui de al doilea, îngrijorare raţională care ar vrea să stăvilească activitatea productivă a lui Prometeu şi să o limiteze la proporţii rezonabile. Această încercare de rezolvare a lui Goethe, izvorînd s-ar zice dintr-o psihologie extravertită, ne readuce la soluţia lui Spitteler pe care am părăsit-o spre a ne ocupa de figura lui Prometeu la Goethe.

308. Asemenea dumnezeului său, Prometeul lui Spitteler se îndepărtează de lume, de periferie, fixîndu-şi privirea spre interior, spre centru, spre acel „pasaj îngust" al Renaşterii. Această concentrare sau introvertire conduce treptat libidoul în inconştient. Activitatea conţinuturilor inconştiente este astfel fortificată; sufletul începe să „lucreze" şi creează o operă care încearcă să treacă din inconştient în conştient. Conştiinţa posedă două atitudini: una prometeică, ce abstrage din lume libidoul şi îl introverteşte, fără să dea nimic; cealaltă, epimeteică, ce dă necontenit, lipsită de suflet şi călăuzită de exigenţele obiectului exterior. Semnificaţia psihologică a gestului prin care Pandora oferă lumii darul ei este aceea că un produs inconştient, de mare valoare, se află pe punctul de a atinge conştiinţa extravertită, adică de a intra în relaţie cu lumea reală. Deşi latura prometeică, adică

24 Compensator, poate să apară în această situaţie o creştere maladivă a activităţii consacrate muncii, slujind de asemenea refulării.

25 Phileros = acela pe care îl iubeşte Eros.

artistul, înțelege intuitiv valoarea înaltă a operei, relația lui personală cu lumea este atît de intensă și în orice privință dominată de tradiție, încît el nu vede în operă decît un produs al artei și nu ceea ce ea este de fapt: simbolul reînnoirii vieții. Pentru a trece de la simpla semnificație estetică la realitate, ar trebui ca opera să fie receptată și trăită. Or, dacă atitudinea este precumpănitor introvertită și nu caută decît abstracțiunea, funcția extravertită rămîne valoric inferioară, adică prizonieră limitării colective. Această limitare împiedică simbolul creat de suflet să prindă viață. Astfel, giuvaerul se pierde; or, nu se poate trăi cu adevărat, dacă „Dumnezeu", adică valoarea supremă a vieții, exprimată prin simbol, nu devine vie. Pierderea giuvaerului înseamnă deci totodată și începutul prăbușirii lui Epimeteu.

309. Și acum începe enantiodromia: în loc ca unei stări bune să îi urmeze una mai bună, cum ar fi înclinat să presupună orice raționalist cu vederi optimiste, care crede că totul se află în „dezvoltare ascensională", insul dotat cu o conștiință morală exemplară și cu principii etice general valabile încheie un pact cu Behemoth și cu ceata lui nefastă și îi vinde diavolului chiar copiii divini ce i-au fost încredințați. Semnificația psihologică este că atitudinea colectivă, nediferențiată față de lume, înăbușă valorile cele mai înalte ale oamenilor, devenind astfel o forță destructivă a cărei eficiență sporește necontenit pînă cînd atitudinea prometeică, respectiv ideală și abstractă, se pune în slujba giuvaerului sufletului și aprinde, asemenea unui veritabil Prometeu, un nou foc. La Spitteler, Prometeu trebuie să iasă din singurătatea sa și, cu riscul vieții, să spună oamenilor că greșesc și unde anume greșesc. El trebuie să recunoască neîndurarea adevărului, tot așa după cum Prometeul lui Goethe trebuie să afle prin Philleros neîndurarea iubirii.

310. Faptul că elementul destructiv în atitudinea epimeteică este efectiv constituit de mărginirea tradițională și colectivă demonstrează furia turbată a lui Epimeteu împotriva „mieluțelului"— caricatură transparentă la adresa creștinismului tradițional. În acest afect izbucnește ceva ce ne este bine cunoscut din sărbătoarea măgarului a lui Zarathustra, datînd aproximativ din aceeași perioadă. Se exprimă aici un întreg curent propriu epocii.

311. Omul uită mereu că ceea ce a fost cîndva bun nu rămîne în veci astfel. El continuă încă multă vreme să meargă pe aceleași căi, chiar și atunci cînd acestea au încetat să mai fie bune și doar cu cele mai mari sacrificii și cu neînchipuite strădanii se poate împăca cu gîndul că ceea ce a fost odată bun, ulterior îmbătrînește și poate să nu mai fie bun. Așa i se întîmplă omului atît în lucrurile mici cît și în cele mari. El nu poate renunța la căile și la metodele folosite în copilărie, chiar și în situația în care ele nu mai sînt bune iar nocivitatea lor a fost demult dovedită. Același lucru, numai că la o scară gigantică, se petrece cu schimbarea de atitudine în istorie. O atitudine generală corespunde unei religii anume, or schimbările de religie aparțin momentelor celor mai penibile din istoria lumii. Epoca noastră suferă de altfel în această privință de o orbire fără precedent. Este răspîndită bunăoară opinia după care faptul de a declara falsă și lipsită de valoare o formulă confesională oarecare duce automat la eliberarea psihologică de toate efectele tradiționale ale religiei creștine sau iudaice. Se crede în puterea clarificării, ca și cum o schimbare de orientare intelectuală ar putea avea vreo influență mai profundă asupra proceselor psihice sau chiar asupra inconștientului! Se uită cu totul că religia celor două mii de ani care s-au scurs reprezintă o atitudine psihologică, un anume mod de adaptare la lumea interioară și la cea din afară, care a produs o anumită formă de cultură și prin aceasta o atmosferă pe care contestarea intelectuală nu o poate defel influența. Schimbarea de orientare la nivel intelectual are, ce-i drept, o importanță simptomatică, indicînd posibilități viitoare, dar straturile mai adînci ale psihicului continuă, în virtutea inerției psihice, să lucreze încă multă vreme în cadrul atitudinii anterioare. De aici faptul că inconștientul a conservat viu păginismul. Ușurința cu care reapare spiritul antic se poate vedea din exemplul Renașterii. Iar ușurința cu care reapare cu mult mai vechiul spirit primitiv nu se poate observa în nici o altă epocă istorică mai bine decît în epoca noastră.

312. Cu cît rădăcinile unei atitudini sînt mai profunde, cu atît mai puternice trebuie să fie încercările de a ne elibera de ea. Strigătul epocii Luminilor „écrasez l'infâme!" pregătește mișcarea de răsturnare religioasă din interiorul Revoluției franceze,

care din punct de vedere psihologic nu a însemnat altceva decît o substanţială schimbare de atitudine, lipsită însă de vocaţia universalităţii. De atunci şi pînă astăzi, problema schimbării generale de atitudine nu s-a mai stins; a reapărut adesea la o serie de personalităţi proeminente ale veacului al XIX-lea. Am văzut felul în care a încercat Schiller să o rezolve. În contribuţiile lui Goethe la problema Prometeu-Epimeteu recunoaştem iarăşi încercarea de a uni funcţia superioară diferenţiată, corespunzătoare idealului creştin al privilegierii binelui, cu funcţia mai puţin diferenţiată a cărei refulare şi neacceptare corespunde, la rîndu-i, idealului creştin al repudierii răului.[26] Prin simbolul lui Prometeu şi al lui Epimeteu, dificultatea pe care Schiller încerca să o biruie prin mijloace filozofico-estetice se înveşmîntează în haina mitului antic. În felul acesta se produce un lucru pe care l-am considerat mai înainte tipic şi legic: cînd omul se află în faţa unei sarcini grele pe care cu mijloacele de care dispune nu o poate rezolva, atunci apare automat o mişcare libidinală în reflux, o regresie. Libidoul se retrage din faţa problemei date, se introverteşte şi insufleţeşte în inconştient un analogon mai mult sau mai puţin primitiv al situaţiei conştiente, plus o cale de adaptare mai veche. Această lege determină alegerea simbolului la Goethe: Prometeu este mintuitorul care aduce lumină şi foc omenirii zăcînd în întuneric. Cunoştinţele sale l-ar fi putut însă face pe Goethe să găsească şi alt mintuitor, de aceea determinanta explicativă invocată mai sus nu este suficientă. Trebuie să se ia în calcul şi spiritul antic, pe care tocmai finele secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor îl simţeau şi apreciau ca pe o valoare compensatorie pe care o exprima în toate felurile, estetic, filozofic, etic şi chiar politic (filoelenismul). Păginismul Antichităţii, elogiat ca „libertate", „naivitate", „frumuseţe" etc., venea întru întîmpinarea aspiraţiei acelor vremuri, care izvora, aşa cum desluşit a arătat Schiller, din simţămîntul jumătăţilor de măsură, al barbariei sufleteşti, al lipsei de libertate morală,

26 Cf. Goethe, *Geheimnisse*. Aici se încearcă soluţia rosacruciană a unirii lui Dionysos cu Cristos, a rozei cu crucea. Poezia ne lasă indiferenţi. Nu se poate turna vin nou în butoaie vechi.

al urîţeniei. Aceste simţiri proveneau dintr-o evaluare unilaterală şi, consecutiv, din faptul că disocierea psihologică dintre funcţia superior diferenţiată şi funcţia mai puţin diferenţiată devenise perceptibilă. Sfîşierea creştină a omului între o parte valoroasă a sa şi o alta respingătoare devenise insuportabilă acelor vremuri care în comparaţie cu cele anterioare acuzau o sensibilitate mai marcată. Aplecarea către păcat se lovea de simţămîntul frumuseţii veşnice, naturale a cărei contemplare era pe-atunci deja posibilă; de aceea epoca şi-a întors privirile către o vîrstă în care ideea de păcat nu scindase încă totalitatea omului şi în care latura superioară şi cea inferioară a naturii umane puteau să sălăşluiască laolaltă în deplină naivitate şi fără să jignească sentimentul moral sau estetic.

313. Încercarea unei renaşteri regresive s-a împotmolit încă de la început, la fel ca Pandora şi ca fragmentul dramatic *Prometheus*. Soluţia clasică nu mai era adecvată, căci veacurile creştine ce se scurseseră între timp şi ale căror trăiri răscoliseră adîncurile fiinţei nu mai puteau fi renegate. De aceea orientarea antichizantă a trebuit să se supună unei estompări prin medievalizare. Acest proces începe cu *Faust* al lui Goethe, în care problema este luată de coarne. Prinsoarea divină între bine şi rău este acceptată. Faust, Prometeul medieval, se opune lui Mefisto, Epimeteul medieval, şi încheie pactul cu el. Iar problema este tratată aici atît de elevat, încît se poate vedea cum Faust şi Mefisto sînt una şi aceeaşi persoană. Elementul epimeteic care raportează totul la trecut şi readuce totul la haosul primordial al „posibilităţii contopitoare de forme" se ascute în diavol, devenind forţa malefică ce opune oricărei fiinţe vii „pumnul de gheaţă al demonului" şi care năzuieşte să forţeze reîntoarcerea luminii în bezna maternă din care s-a ivit. Diavolul gîndeşte pretutindeni epimeteic, gîndirea lui este aceea a lui „nimic decît", care prăvăleşte tot ce e viu în neantul primordial. Pasiunea naivă a lui Epimeteu pentru Pandora lui Prometeu se transformă aici în intenţia demonică a lui Mefisto cu privire la sufletul lui Faust. Iar prudenţa înţeleaptă a lui Prometeu, manifestată în înlăturarea divinei Pandora, este compensată în *Faust* de tragismul episodului Gretchen şi de dorul, tîrziu împlinit, al eroului după Elena

ca şi de înălţarea sa fără sfîrşit către mumele de sus („Etern-Femininul ne trage în sus")*.

314. În figura vrăjitorului medieval se ascunde împotrivirea prometeică faţă de zeii recunoscuţi. Vrăjitorul a salvat o parte de păgînism străvechi[27], în el însuşi există o fiinţă neatinsă de dezbinarea creştină, respectiv el are acces la inconştientul încă păgîn, în care contrariile se contopesc în naivitatea primordială, dincolo de orice păcat, dar care, o dată intrate în viaţa conştientă, sînt capabile să producă atît răul cît şi binele, cu aceeaşi forţă primitivă, adică demonică („O parte-a puterii care, vrînd să facă Răul, face doar Binele oricînd" — *Faust*, p. 83). El este de aceea atît un corupător, cît şi un salvator (Faust, *Plimbare*). Motiv pentru care rămîne între toate figura cea mai potrivită a simboliza o tentativă de reconciliere. În plus, vrăjitorul medieval are avantajul de a se fi lepădat de naivitatea antică, devenită imposibilă în noile condiţii, şi de a fi absorbit, prin trăire intensă, întreaga atmosferă creştină. Acea parte de păgînism trebuie să-l împingă mai întîi la o renegare totală de sine şi la o autoflagelare în spirit creştin, căci dorinţa lui de mîntuire e atît de puternică încît orice mijloc e pentru el binevenit. În cele din urmă el eşuează şi în încercarea creştină de mîntuire, după care iese la iveală faptul că posibilitatea de mîntuire stă tocmai în dorinţa de mîntuire şi în tenacitatea cu care elementul păgîn se afirmă pe sine, căci simbolul anticreştin oferă posibilitatea de a accepta răul. Intuiţia lui Goethe a sesizat prin urmare problema cu toată acuitatea necesară. Este cu siguranţă caracteristic faptul că celelalte încercări mai superficiale de rezolvare, precum fragmentul *Prometheus*, *Pandora* şi compromisul rosacrucian al unui sincretism între bucurie dionisiacă şi sacrificiu de sine creştin din *Geheimnisse* au rămas neîncheiate. Salvarea lui Faust începe din clipa în care moare. Viaţa lui îşi conservă pînă la moarte, adică pînă în momentul reînvierii, caracterul prometeic. Psihologic, lucrul acesta vrea să spună că atitudinea faustică trebuie să înceteze pentru ca unitatea individului să se poată afirma. Ea apare mai întîi sub chipul personajului Gretchen, devine pe o treaptă mai înaltă Elena, pentru ca în final să se înalţe pînă la *Mater Dolorosa*. Nu pot să mă ocup aici exhaustiv de acest simbol plurivalent. Vreau doar să precizez că în cazul său e vorba de acea imagine arhetipală, care a preocupat în cel mai înalt grad şi gnoza, anume de ideea prostituatei divine: Eva, Elena, Maria şi Sofia-Achamoth.

* Traducere de Şt.Aug.Doinaş: Goethe, *Faust*, Editura Univers, Bucureşti, 1982, p. 385. Toate citatele din *Faust* sînt reproduse după această versiune (*n. t.*).

27 Adesea reprezentanţii unor populaţii mai vechi posedă forţe magice. În India sînt nepalezii, în Europa - ţiganii, în ţările protestante - capucinii.

3. Semnificaţia simbolului unificator

315. Dacă e să aruncăm acum, din perspectiva dobîndită, o privire asupra prelucrării inconştiente a problemei la Spitteler, vom fi izbiţi de faptul că la el pactul cu forţa malefică nu corespunde intenţiei lui Prometeu, ci lipsei de reflecţie a lui Epimeteu care posedă doar o conştiinţă colectivă, nu şi capacitatea de a distinge între lucrurile lumii interioare. El se lasă determinat exclusiv de valori colective şi trece cu vederea noul şi singularul, cum se întîmplă întotdeauna — se ştie — în cazul punctului de vedere colectiv, orientat către obiect. Cu unităţi de măsură obiective pot fi măsurate valorile colective curente, nu şi creaţiile noi pe care doar o estimare liberă — act al sentimentului viu — le poate evalua corect. Pentru aşa ceva însă e nevoie de un om care să aibă un „suflet" şi nu doar relaţii cu obiecte exterioare. Prăbuşirea lui Epimeteu începe o dată cu pierderea imaginii divinităţii nou-născute. Gîndirea, simţirea şi acţiunea lui moralmente inatacabile nu exclud ca răul, destructivul, vidul să se infiltreze din ce în ce mai mult. Această invazie a răului semnifică prefacerea a ceea ce mai înainte fusese bun în malefic. Prin aceasta Spitteler exprimă ideea că principiul moral acceptat pînă atunci fusese iniţial excelent, dar că, în timp, el pierduse legătura cu viaţa, neputînd să cuprindă în sine plenitudinea fenomenelor ei. Conceptul de corectitudine raţională e prea strîmt ca să poată cuprinde pe măsură şi exprima vreme mai îndelungată viaţa în totalitatea ei. Evenimentul iraţional al naşterii di-

vine se află dincolo de limitele raționale. Din punct de vedere psihologic, nașterea divinității semnifică apariția unui nou simbol, a unei noi expresii de maximă intensitate vitală. Tot ceea ce este epimeteic în om și toți oamenii epimeteici se dovedesc a fi incapabili să înțeleagă acest eveniment. Dar începînd de acum încolo, intensitatea vitală maximă poate fi găsită doar pe noua direcție. Oricare alta dispare treptat, supusă fiind distrugerii și disoluției.

316. Noul simbol dătător de viață provine din iubirea lui Prometeu pentru sufletul său, caracterizat din plin de demonic. Putem fi de aceea încredințați că elementul malefic se află întrețesut în noul simbol și în frumusețea lui vie, altminteri acesta ar fi lipsit de viață luminoasă și de frumusețe, căci viața și frumusețea sînt prin natura lor moralmente indiferente. De aceea colectivitatea epimeteică nu află în ele nimic vrednic de prețuire, unilateralitatea punctului ei de vedere moral o orbește cu totul. Acest punct de vedere este identic cu acela al „mieluşelului", deci al tradiției creștine. Furia lui Epimeteu împotriva „mieluşelului" nu este altceva decît „écrasez l'infâme" într-o formă reînnoită, o revoltă împotriva creștinismului tradițional, incapabil să înțeleagă noul simbol și să îndrume viața pe o nouă traiectorie.

317. Această constatare ne-ar putea lăsa indiferenți, dacă poeții nu ar fi capabili să citească inconștientul colectiv. Ei ghicesc, primii în epoca lor, curentele tainice care circulă în subteran și le exprimă potrivit cu înzestrările lor individuale, prin simboluri mai mult sau mai puțin grăitoare. Ei vestesc astfel, asemenea unor adevărați profeți, ceea ce se petrece în inconștient — în limbajul *Vechiului Testament*, „voința lui Dumnezeu" — și ceea ce se va manifesta inevitabil ca fenomen general. Semnificația mîntuitoare la Spitteler a faptei lui Prometeu, căderea lui Epimeteu, reunirea lui cu fratele său ce trăiește prin suflet și răzbunarea lui Epimeteu asupra mieluşelului, a cărei cruzime amintește de scena dintre Ugolino și arhiepiscopul Ruggieri[28], pregătesc o soluționare a conflictului, legată de o revoltă sîngeroasă împotriva moralei colective tradiționale.

28 Dante, *Inferno*, XXXII.

318. La un poet de proporții modeste se poate presupune că punctul culminant al operei nu depășește altitudinea bucuriilor, suferințelor și dorințelor sale personale. La Spitteler, în schimb, opera depășește destinul personal. De aceea rezolvarea pe care el o aduce problemei nu este singulară. De aici pînă la Zarathustra, cel care sparge tablele, nu este decît un pas. I se alătură și Stirner, după ce mai înainte Schopenhauer formulase pentru prima dată doctrina negației, vorbind despre negarea lumii. Psihologic, „lume" înseamnă: cum văd eu lumea; atitudinea mea față de lume poate fi considerată ca „voința mea", respectiv ca „reprezentarea mea". Lumea în sine este indiferentă. Da-ul și Nu-ul meu creează diferențele. Negarea se referă deci la atitudinea față de lume, și în primul rînd la atitudinea lui Schopenhauer față de lume, care, pe de-o parte, e pur intelectual-rațională, pe de altă parte, poate trăi lumea în propriul suflet în virtutea unei identități mistice. Această atitudine este introvertită, ea suferă deci din cauza opoziției tipologice. Opera lui Schopenhauer îi depășește însă cu mult personalitatea. Ea exprimă ceea ce mii de oameni au gîndit și simțit tulbure. Tot astfel Nietzsche: *Zarathustra* pune mai cu seamă în lumină conținuturile inconștientului colectiv al epocii noastre, de aceea găsim și la el trăsăturile fundamentale decisive: revolta iconoclastă împotriva atmosferei morale tradiționale și acceptarea omului „celui mai urît" care la Nietzsche a dus la acea zguduitoare tragedie inconștientă pe care o exprimă Zarathustra. Dar ceea ce caută spiritele creatoare în inconștientul colectiv se și găsește într-adevăr acolo și ajunge mai devreme sau mai tîrziu să se manifeste ca fenomen de psihologie a maselor. Anarhismul, crima politică, detașarea din ce în ce mai desluşită a elementului nihilist de stînga extremistă, cu programul lui absolut anticultural — iată fenomene de psihologie a maselor pe care poeții și gînditorii originali le-au exprimat deja cu multă vreme în urmă. De aceea poeții nu ne pot lăsa indiferenți, căci principalele lor opere și inspirația lor cea mai adîncă izvorăsc din profunzimile inconștientului colectiv și ei spun cu voce tare ceea ce alții nu fac decît să viseze. Dar chiar dacă spun cu voce tare, ei nu exprimă decît un simbol care le

procură o bucurie estetică, fără să aibă conştiinţa adevăratei lui semnificaţii.

319. Nu vreau să neg că poeţii şi gînditorii au o influenţă educativă asupra contemporanilor lor şi asupra posterităţii; mi se pare însă că influenţa lor se bazează în principal pe faptul că ei spun tare şi desluşit ceea ce toţi ceilalţi ştiu, iar ei acţionează educativ sau au o capacitate de seducţie doar în măsura în care exprimă această „cunoştinţă" generală inconştientă. Efectul maxim şi nemijlocit sugestiv poetul îl obţine atunci cînd ştie să exprime, în forme corespunzătoare, stratul cel mai superficial al inconştientului. Cu cît spiritul creator pătrunde prin contemplaţie mai adînc, cu atît el este mai străin de masă şi cu atît rezistenţa masei faţă de cel care se distinge de ea este mai mare. Masa nu îl înţelege, dar trăieşte inconştient ceea ce el exprimă; nu pentru că el exprimă inconştientul colectiv, ci pentru că masa trăieşte din inconştientul colectiv, contemplat de el. Cei mai buni oameni ai naţiunii înţeleg cîte ceva din ceea ce spune el, dar, deoarece, pe de-o parte, spusele sale coincid cu evenimentele desfăşurate în masă, pe de alta, ele anticipează propriile lor tendinţe, ei îl urăsc pe creator, nu din răutate, ci din instinct de autoconservare. Atunci cînd cunoaşterea inconştientului colectiv atinge o astfel de profunzime încît expresia conştientă nu îi mai poate cuprinde conţinutul, este imposibil să decidă pe loc dacă e vorba de un produs patologic sau de unul ininteligibil în virtutea adîncimii sale deosebite. De aceea un conţinut insuficient înţeles, dar adînc semnificativ, apare adesea ca morbid. Şi conţinuturile morbide pot să fie semnificative. Dar în ambele cazuri, ele sînt greu accesibile. Gloria creatorilor lor — admiţînd că este una — se instalează postum, uneori cu o întîrziere de mai multe secole. Afirmaţia lui Ostwald, după care un spirit genial nu rămîne necunoscut mai mult de aproximativ un deceniu, se limitează, e de sperat, la domeniul invenţiilor tehnice, altminteri ea ar fi ridicolă în cel mai înalt grad.

320. Ar mai fi de avut în vedere o împrejurare care mi se pare de extremă importanţă. Rezolvarea problemei în *Faust*, la Wagner în *Parsival*, la Schopenhauer, chiar la Nietzsche în *Zarathustra* este de natură *religioasă*. Nu e de aceea de mirare că

şi Spitteler a ţintit o versiune religioasă. Interpretarea religioasă a unei probleme denotă că din punct de vedere psihologic ea este foarte importantă, are o valoare specială, interesînd totalitatea omului (împărăţia zeilor, lumea de dincolo etc.). La Spitteler, forma religioasă posedă chiar o fecunditate luxuriantă, elementul religios în sine pierzind, ce-i drept, în adîncime, dar cîştigînd în bogăţie mitologică, în arhaism şi în simbolism prospectiv. Luxurianţa urzelii mitologice sporeşte neclaritatea interpretării şi rezolvării problemei, conferind lucrării un caracter greu accesibil. Abstrusul, grotescul, gustul îndoielnic, inerente dintotdeauna luxurianţei mitologice, împiedică empatia, izolează în consecinţă semnificaţia operei şi acordă întregului o nuanţă întrucîtva neplăcută de originalitate care nu poate fi deosebită cu succes de anormalitatea psihică decît printr-o acomodare precaută şi grijulie.

321. Luxurianţa mitologică, oricît de obositoare şi lipsită de gust, are însă avantajul că în ea se poate dezvolta simbolul, oricum însă într-un mod atît de inconştient încît spiritul conştient al poetului nu îi poate exprima sensul, străduaniile sale epuizîndu-se în slujba excesului mitologic şi al reprezentării lui plastice. Or, tocmai prin aceasta se deosebeşte opera lui Spitteler atît de *Faust*, cît şi de *Zarathustra*, anume prin faptul că participarea conştientă a poetului la sensul simbolului este mai mare în ultimele cazuri şi deci luxurianţa mitologică din *Faust* şi luxurianţa ideilor din *Zarathustra* au fost refulate în favoarea soluţiei căutate. De aceea atît *Faust* cît şi *Zarathustra* sînt cu mult mai *frumoase* decît *Prometeul* lui Spitteler, acesta din urmă însă este mai *adevărat* ca imagine relativ fidelă a proceselor reale din inconştientul colectiv.

322. *Faust* ca şi *Zarathustra* se dovedesc a fi în cel mai înalt grad utile în rezolvarea individuală a problemei de faţă. *Prometeu şi Epimeteu* al lui Spitteler în schimb oferă o cunoaştere mai generală a problemei şi a modului ei de manifestare colectivă, graţie luxurianţei mitologice susţinute prin toate mijloacele. Demonstraţia conţinuturilor religioase inconştiente la Spitteler permite să se recunoască, în primul rînd, simbolul reînnoirii divinităţii, tratat apoi mai pe larg în *Olympischer Frühling*

(*Primăvară olimpică*). Acest simbol apare intim unit cu opoziţia tipologică şi funcţională şi deţine evident semnificaţia unei încercări de rezolvare sub forma reînnoirii atitudinii generale, exprimată în limbajul inconştientului prin reînnoirea lui Dumnezeu. Este vorba de o imagine arhetipală curentă, de uz universal; amintesc doar de întregul complex al morţii şi reînvierii zeului, şi de toate formele sale premergătoare pînă la reînnoirea încărcăturii magice a fetişurilor şi a acelor *churinga*. Imaginea exprimă schimbarea de atitudine şi apariţia pe această cale a unei noi tensiuni energetice, a unei noi posibilităţi de manifestare a vieţii, a unei noi fecundităţi. Ultima analogie explică legătura, abundent atestată, dintre reînnoirea divinităţii şi fenomenele anotimpurilor şi ale vegetaţiei. Există înclinaţia firească de a deduce din aceste analogii miturile anotimpurilor, ale vegetaţiei, ale aştrilor sau ale lunii. Se uită însă că un mit, ca tot ceea ce este de natură psihică, nu poate fi determinat doar de evenimente exterioare. Psihicul îşi aduce propriile sale condiţii interioare, în aşa fel încît s-ar putea afirma, cu aceeaşi îndreptăţire, că mitul este de natură pur psihologică şi că utilizează procese meteorologice sau astronomice doar ca mijloc de exprimare. Caracterul arbitrar şi absurd al multor afirmaţii mitice primitive lasă să se înţeleagă că această versiune interpretativă este adesea mai adecvată decît oricare alta.

323. Situaţia psihologică de la care se porneşte în vederea reînnoirii divinităţii este sciziunea crescîndă în modul de utilizare a energiei psihice, a libidoului. O jumătate se orientează către o utilizare prometeică, cealaltă jumătate către una epimeteică. Evident că astfel de opoziţii se tulburá reciproc nu numai în societate, ci şi în individ. De aceea vitalitatea maximă se retrage tot mai mult din extremele opuse şi caută o poziţie intermediară necesarmente iraţională şi inconştientă, căci numai contrariile sînt raţionale şi conştiente. Or, de vreme ce numai poziţia intermediară ca unire a contrariilor are caracter iraţional şi este încă inconştientă, ca apare proiectată sub chipul dumnezeului conciliator, mesia sau mediator. Pentru religiile noastre occidentale, mai primitive în ceea ce priveşte cunoaşterea, noua posibilitate de viaţă apare sub forma unui dumnezeu sau mîntuitor, care din iubire sau grijă părintească, dar în virtutea unei decizii lăuntrice proprii, anulează sciziunea, cînd şi cum îi convine lui şi din motive care pentru noi rămîn ascunse. Naivitatea acestei concepţii sare în ochi. Orientul a identificat încă de acum cîteva mii de ani acest proces şi a stabilit de aceea o soteriologie psihologică ce plasează calea mîntuirii în domeniul scopurilor umane. Astfel, atît religia indiană, cît şi cea chineză, cît şi budismul care le îmbină pe amîndouă cultivă reprezentarea unei *căi de mijloc*, eficientă magic, mîntuitoare şi accesibilă prin atitudine conştientă. Concepţia vedică încearcă să obţină în chip conştient eliberarea de contrarii pentru a ajunge la calea mîntuirii.

a) Concepţia brahmanică despre problema contrariilor

324. Expresia sanscrită pentru opoziţie în sens psihologic este *dvandva*. Ea mai înseamnă şi pereche (mai ales bărbat şi femeie), conflict, ceartă, luptă în doi, îndoială etc. Perechea de contrarii este chiar opera demiurgului:

325. „Moreover, in order to distinguish actions, he separated merit from demerit, and he caused the creatures to be affected by the pairs (of opposites), such as pain and pleasure."[29] Comentatorul Kullùka numeşte alte perechi de contrarii, precum: dorinţă şi mînie, iubire şi ură, foame şi sete, grijă şi nebunie, cinste şi ruşine. „Neîntrerupt suferă această lume de pe urma perechilor de contrarii."[30] O obligaţie etică esenţială este aceea de a nu te lăsa influenţat de contrarii (*nirdvandva* = liber, neatins de contrarii), de a te ridica deasupra lor, căci eliberarea de contrarii duce la mîntuire. Iată o serie de atestări în acest sens:

326. Din cartea lui Manu: „Dacă prin atitudinea sentimentului său, el va deveni nepăsător faţă de toate obiectele, va dobîndi fericirea veşnică, atît în această lume, cît şi după moarte. Cel

29 *Mānava-Dharmaçāstra*, 1, 26. *Sacred Books of the East*, vol. 25, p. 13. [„În plus, pentru a distinge acţiuni, el a separat meritul de nemerit, şi a făcut creaturile să fie afectate de perechi (de opoziţii), ca suferinţa şi plăcerea."— *n. t.*]

30 *Rāmāyana*, II, 84, 20.

care s-a lepădat astfel treptat de toate legăturile şi s-a eliberat de toate perechile de contrarii se va odihni doar în Brahman."[31]

327. Cunoscutul îndemn al lui Krishna: „Vedele se ocupă de cele trei Tendinţe (*guna*)[32], fii fără cele trei Tendinţe, o Arjuna, fără dualitate, stind în adevărul veşnic."[33]

328. În *Yogasûtra*, Patanjali scrie: „Atunci, în cea mai profundă meditaţie, în Samâdhi, ajungi să fii neafectat de contrarii."[34]

329. Despre cel ştiutor: „Acolo, el leapădă de la sine faptele bune şi faptele rele, iar cunoscuţii săi care îi sînt prieteni îi iau fapta bună şi cei care nu îi sînt prieteni, fapta rea; asemenea unuia care alergînd cu carul priveşte spre roţi în jos, tot astfel şi el se uită în jos spre zi şi spre noapte, spre faptele bune şi spre cele rele şi spre toate contrariile; eliberat astfel de faptele bune şi de faptele rele şi cunoscîndu-l pe Brahman, el intră în Brahman."[35]

330. (E chemat spre meditaţie) „acela care înfrînge lăcomia şi mînia, dependenţa de lume şi plăcerea simţurilor, acela care se eliberează de contrarii, care se leapădă de sentimentul sinelui (respectiv de egoism), care renunţă la speranţă."[36]

331. Pându, care vrea să se facă eremit, declară: „Acoperit de praf, de sus pînă jos, trăind sub cerul liber, vreau să locuiesc la rădăcina unui copac, să mă lepăd de tot ceea ce e plăcut şi de tot ceea ce e neplăcut, să nu mai simt nici mihnire, nici bucurie, să privesc în chip egal atît mustrarea cît şi lauda, să nu nutresc speranţă şi să nu dovedesc veneraţie, liber de contrarii (*nirdvandva*), fără nici un fel de bunuri."[37]

31 *Mânava-Dharmaçâstra*, VI, 80 ş. urm., *loc. cit.*, pp. 212 ş. urm.

32 Calităţi sau factori sau constituenţi ai lumii.

33 *Bhagarvad-Gita*, II, 45. [Traducere de S.Al. George în *Filosofia indiană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 49 — *n. t.*]

34 Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, p. 527. După cum se ştie, yoga este un sistem de exerciţii destinate atingerii unor stări de eliberare supremă.

35 Kaushîtaki-Upanishad, I, 4. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, ed. a III-a, p. 26.

36 *Tejobindu-Upanishad*, 3. Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 664.

37 *Mahâbhârata*, I, 119, 8 ş. urm.

332. „Cel care în viaţă ca şi în moarte, în fericire, ca şi în nefericire, în cîştig şi în pierdere, în iubire şi în ură rămîne egal cu sine însuşi, acela va fi mîntuit. Cel care nu năzuieşte către nimic şi care nu dispreţuieşte nimic, care este liber de contrarii (*nirdvandva*), al cărui suflet nu cunoaşte pasiunea, acela este pe de-a-ntregul mîntuit.

333. Cel care nu face nici dreptate, nici nedreptate şi care renunţă la comoara faptelor (bune şi rele) adunate în existenţe anterioare; cel al cărui suflet se linişteşte cînd elementele corpului dispar, cel care se păstrează liber de contrarii, acela va fi mîntuit."[38]

334. „O mie de ani m-am desfătat cu lucrurile simţurilor şi încă jinduiesc, iarăşi şi iarăşi, după ele. De aceea vreau să mă lepăd de ele şi să-mi îndrept spiritul către Brahmă, nepăsător faţă de contrarii (*nirdvandva*) şi liber de sentimentul eului vreau să hoinăresc cu sălbăticiunile."[39]

335. „Prin cruţarea tuturor fiinţelor, prin purtare de ascet, prin înfrîngere de sine şi lipsă de dorinţe, prin jurăminte şi viaţă fără cusur, prin linişte interioară şi prin îndurarea contrariilor, omul va avea parte de desfătare în Brahmă cel lipsit de însuşiri."[40]

336. „Cel care e liber de trufie şi de orbire şi a depăşit eroarea de a se lega de ceva, cel care rămîne devotat Âtman-ului suprem, cel ale cărui dorinţe s-au stins, cel care rămîne neatins de contrarii, de plăcere şi durere, toţi aceştia, liberi de orbire, ajung în acele lăcaşuri nepieritoare."[41]

337. Aşa cum reiese din aceste citate[42], contrariile de natură exterioară ca arşiţa şi frigul sînt acelea de care participarea psihică trebuie să se desisteze mai întîi, după care vin la rînd fluctuaţiile afective extreme ca iubirea şi ura etc. Fluctuaţiile afec-

38 *Mahâbhârata*, XIV, 19, 4 ş. urm.

39 *Bhâgavata-Purâna*, IX, 19, 18 ş. urm. „După ce s-a lepădat de netăcere şi de tăcere, a devenit un Brâhman." *Brihadâranyaka-Up.* 3, 5, Deussen, *loc. cit.*, p. 436.

40 *Bhâgavata-Purâna*, IV, 22. 24.

41 *Garuda-Purâna Pretakalpa*, 16, 110.

42 Datorez aceste citate, mie parţial inaccesibile, ajutorului amabil al profesorului E. Abegg — indolog — din Zürich.

tive sînt, fireşte, însoţitorii permanenţi ai tuturor contrariilor psihice, ca şi, fireşte, ai tuturor conceptiilor care se opun în sens moral sau altminteri. Asemenea afecte sînt, potrivit experienţei, cu atît mai puternice cu cît elementul excitant atinge totalitatea individului. Sensul intenţiei indiene este astfel clar: omul trebuie să se elibereze de contrariile proprii naturii sale pentru a avea acces la o viaţă nouă în Brahman, înţeles ca Dumnezeu şi totodată ca stare a mîntuirii. Brahman trebuie să semnifice unirea iraţională a contrariilor şi deci suspendarea lor definitivă. Deşi Brahman, în calitate de cauză a lumii şi de demiurg, a creat contrariile, tot el este şi acela în care ele trebuie să se anuleze din nou, pentru ca el să poată desemna starea de mîntuire. Dau mai jos o serie de citate în acest sens.

338. Brahman este denumit *sat* şi *asat*, fiinţarea şi nefiinţarea, *satyam* şi *asatyam*, realitatea şi nerealitatea.[43]

339. „Cu adevărat, există două forme ale lui Brahman, anume plăsmuitul şi neplăsmuitul, muritorul şi nemuritorul, imobilul şi mobilul, fiinţarea (das Seiende) şi transcendenţa (das Jenseitige)."[44]

340. „Dumnezeu, creatorul tututor lucrurilor, marele Sine care sălăşluieşte întotdeauna în inima omului, este perceput de inimă, de suflet, de spirit; — cine ştie toate acestea atinge nemurirea. Cînd se face lumină, nu mai e nici zi, nici noapte, nici fiinţă, nici nefiinţă."[45]

341. „Două lucruri sînt cuprinse latent în Brahman-ul suprem, veşnic, nesfîrşit, *ştiinţa* şi *neştiinţa*; pieritoare e neştiinţa, veşnică ştiinţa, dar acela care dispune de ele este altul."[46]

43 P. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, 2, p. 117.

44 *Brihardâranyaka-Upanishad*, 2, 3. Deussen, *60 Upanishad's*, p. 413. Traducerea engleză: „... the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, «sat» (being, definite) and «thya» (that, indefinite)." *Sacred Books*, vol. 15, p. 107.

45 *Çvetâçvatara-Upanishad*, 4, 17 ş. urm. *Sacred Books*, vol. 15, p. 253.

46 *Çvetâçvatara-Upanishad*, 5, 1. Deussen, *loc. cit.*, p. 304. Traducerea engleză: „In the imperishable and infinite Highest Brahman, wherein the two, knowledge and ignorance, are hidden, the one, ignorance, perishes, he other, knowledge, is immortal; but he who controls both, knowledge and ignorance, is another." (*Sacred Books*, vol. 15, p. 255).

342. „Sinele, mai mic decît mic, mai mare decît mare, este ascuns în inima acestei creaturi. Un om, eliberat de dorinţe şi eliberat de griji, vede maiestatea sinelui prin îndurarea creatorului. Deşi stă nemişcat, călătoreşte în depărtare, deşi stă lungit în nemişcare, circulă pretutindeni. Cine, în afară de mine, este capabil să-l recunoască pe acest dumnezeu care bucură şi care ne bucură?"[47]

343. „Unul — neclintit şi totuşi iute ca gîndul, —
Umblînd, nu poate fi ajuns de zei —
Stînd, îi depăşeşte pe toţi alergătorii —
Zeul vîntului i-a urzit deja apa începuturilor.
Odihnindu-se este totuşi fără odihnă,
Departe şi totuşi atît de aproape!
În toate e cuprins
Şi totuşi în afară de toate."[48]

344. „Dar asemenea unui şoim sau vultur de-acolo de sus din văzduh, care după ce a zburat de jur-împrejur îşi strînge obosit aripile şi se duce să se ghemuiască, tot astfel şi spiritul se grăbeşte către acea stare în care, adormit fiind, nu mai simte nici o dorinţă şi nu mai vede nici o imagine în vis..."

345. „Aceasta este forma esenţială a aceluiaşi, în care el se află deasupra dorinţei, liber de rău şi de spaimă. Căci după cum un bărbat îmbrăţişat de femeia iubită nu este conştient de ceea ce se petrece în afară sau înăuntru, tot astfel şi spiritul, îmbrăţişat de sinele cunoscător (de Brahman), nu este conştient de ceea ce se petrece în afară sau înăuntru." (Suspendarea opoziţiei subiect-obiect.)[49]

47 *Kâthaka-Upanishad*, 2, 10 ş. urm. *Sacred Books*, vol. 15, p. 11. C. Deussen, *loc. cit.*, p. 274 ş. urm. traduce aici după cum urmează: „Ca cel mai mic al celui mic şi ca cel mai mare al celui mai mare sălăşluieşte el, Sinele, aici, în inima creaturii; liber de dorinţă, departe de griji, cu impulsurile simţurilor potolite privind splendoarea Âtman-ului. El stă jos şi totuşi umblă în depărtare, stă lungit şi totuşi cutreieră pretutindeni. Unduirea încolo şi încoace a lui Dumnezeu, cine ar înţelege-o afară de mine?"

48 *Îçâ-Upanishad*, 4 şi 5. Deussen, *loc. cit.*, p. 525.

49 *Brihadâranyaka-Upanishad*, 4, 3, 19, 21. Deussen, *loc. cit.*, p. 470.

346. „«Un ocean este acest contemplator, liber de dualitate; iată, lumea lui Brahman, o, rege.» Astfel l-a învăţat pe el Yājñavalkya. Iată, ţelul său suprem, succesul său suprem, lumea sa supremă, desfătarea sa supremă."[50]

347. „Acela ce se mişcă, zboară şi totuşi stă pe loc,
Acela ce respiră şi nu respiră, acela ce închide ochii
Poartă întreg pământul, cu multiplele-i forme,
Şi totul la un loc devine unitate."[51]

348. Aceste citate demonstrează că Brahman este unirea şi suspendarea contrariilor, situat fiind totodată deasupra acestora ca mărime iraţională.[52] Este o fiinţă divină, este totodată Sinele (oricum însă, într-o măsură mai mică decît noţiunea înrudită de Ātman), precum şi o stare psihologică precisă, caracterizată de izolare în raport cu oscilaţiile afectului. Deoarece suferinţa este un afect, eliberarea de afecte înseamnă mîntuire. Eliberarea de oscilaţiile afectelor, adică de tensiunea contrariilor, echivalează cu calea mîntuirii care duce treptat la starea de Brahman. Într-un anume sens deci Brahman nu este doar o stare, ci şi un proces, „o durată creatoare". De aceea nu e de mirare că în *Upanişade* conceptul său este exprimat prin toate simbolurile pe care le-am numit cîndva simboluri ale libidoului[53]. Iată, aici, dovezile corespunzătoare:

b) Concepţia brahmanică despre simbolul unificator

349. „Cînd se spune: «Brahman s-a născut mai întîi la răsărit», atunci Brahman se naşte ca acel soare, zi de zi, la răsărit."[54]

350. „Acel om în soare este Parameshtin, Brahman, Ātman."[55]

50 *Brihadāranyaka-Upanishad*, 4, 3, 32. *Sacred Books*, vol. 15, p. 171.

51 *Atharvaveda*, 10, 8, 11. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 320.

52 De aceea Brahman este cu totul incognoscibil şi inteligibil.

53 Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke, V*]).

54 *Çatapatha-Brāhmanam*, 14, 1, 3, 3. Deussen, *loc. cit.*, p. 250.

55 *Taittiriya-Āranyakam*, 10, 63, 15. Deussen, *loc. cit.*, p. 250.

351. „Acel om pe care ei îl arată în soare este Indra, este Prajāpati, este Brahman."[56]

352. „Brahman este o lumină asemenea soarelui."[57]

353. „Acest Brahman este tocmai ceea ce arde ca acel disc solar."[58]

354. „Brahman *s-a născut mai întîi la răsărit*,
Dezvăluie în zare strălucirea, milostivul
Formele acestei lumi, pe cele mai adînci şi pe cele mai înalte
El le arată, leagăn al fiinţei şi nefiinţei.
Părinte, *zămislitor* de comori strălucitoare,
El pătrunde în văzduh în multiple forme;
Pe el îl cîntă ei în cîntece de slavă; pe *puiul*
Care e Brahman prin Brahman (rugăciune) făcîndu-l să crească
Brahman a zămislit divinităţile, Brahman a zămislit lumea."[59]

355. Am subliniat cîteva pasaje caracteristice din care reiese că Brahman nu este doar zămislitorul, ci şi zămislitul, cel în veşnică devenire. Cognomenul milostiv (*vena*), atribuit aici soarelui, aparţine în alte pasaje *văzătorului*, celui dăruit cu lumină dumnezeiască, deoarece asemenea lui Brahman-Soare, şi spiritul văzătorului parcurge „pămînt şi cer, contemplîndu-l pe Brahman"[60]. Această relaţie intimă, chiar identitate dintre fiinţa divină şi sinele (Ātman) al omului este fără îndoială bine cunoscută. Amintesc de următorul exemplu din *Atharvaveda:*

„Discipolul lui Brahman parcurge însufleţind cele două lumi
În el uniţi sînt zeii toţi.
El ţine şi poartă pămîntul şi cerul,
El îşi satură chiar învăţătorul prin tapas-ul[61] său,
Se-apropie de discipolul lui Brahman, spre a-l vizita.
Părinţi şi zei, singuri sau în cete,
Şi pe toţi zeii, el îi satură prin tapas."[62]

56 *Çānkhāyana-Brāhmanam*, 8, 3. Deussen, *loc. cit.*, p. 250.

57 *Vājasaneyi-Samhitā*, 23, 48. Deussen, *loc. cit.*, p. 250.

58 *Çatapatha-Brāhmanam*, 8, 5, 3, 7. Deussen, *loc. cit.*, p. 250.

59 *Taittiriya-Brāhmanam*, 2, 8, 8, 8 şi urm. Deussen, *loc. cit.*, p. 251 ş. urm.

60 *Atharvaveda*, 2, 1. 4, 1. 11, 5.

61 Exerciţii, incubaţie în sine. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

62 Deussen, *loc. cit.*, p. 279.

356. Discipolul lui Brahman este el însuşi o încarnare a lui Brahman, de unde rezultă incontestabil că entitatea lui Brahman este identică cu o stare psihologică anume.

357. „Mînat de zei, străluceşte neîntrecut *soarele* acolo;
Din el au luat naştere forţa lui Brahman, supremul Brahman
Zeii toţi şi ceea ce ii face pe ei nemuritori.
Discipolul lui Brahman il poartă pe Brahman cu strălucire,
Pentru el, zeii toţi sînt înlănţuiţi."[63]

358. Brahman este şi *Prāna*=suflu vital şi principiu cosmic, tot astfel Brahman *Vāyu*=vîntul despre care în *Brihadāranyaka-Upanishad* (3, 7) se spune că este principiul vital cosmic şi psihic.[64]

359. „El, acesta (Brahman) care e în om, şi el, acela (Brahman) care e în soare, sînt, amîndoi, unul."[65]

360. (Rugăciunea unui muribund): „Chipul adevărului (al lui Brahman) este acoperit de un disc de aur. Deschide-l, o Pūshan, (Savitar, soare), ca să putem vedea fiinţa adevărului. O Pūshan unicul văzător, Yama, Sūrya (soare), fiu al lui Prajāpati, desfăşoară-ţi razele şi strînge-ţi-le. Lumina care este chipul tău cel mai frumos, eu o văd. Eu sînt ceea ce este el (adică omul din soare)."[66]

361. „Şi această lumină care străluceşte deasupra acestui cer, mai presus de toate, mai presus decît orice lucru din lumea cea mai înaltă, dincolo de care nu mai există alte lumi, este aceeaşi lumină care se află şi înlăuntrul omului. Şi avem această dovadă neîndoielnică: anume, cînd percepem prin atingere căldura aici, în trup."[67]

362. „Ca un bob de orez sau ca un bob de secară, sau de mei, sau ca miezul unui bob de mei, aşa este acest spirit înlăuntrul său, aurit ca o flacără fără fum, şi este mai mare decît cerul,

63 *Atharvaveda*, 11, 5, 23 ş. urm. Deussen, *loc. cit.*, p. 282.

64 Deussen, *Geschichte der Philosophie*, 1, 2, pp. 93 ş. urm.

65 *Taittiriya-Upanishad*, 2, 8, 5. *Sacred Books*, vol. 15, p .61. Cf. Deussen, *60 Upanishad's*, p. 233.

66 *Brihadāranyaka-Upanishad*, 5, 15, 1 ş. urm. *Sacred Books*, vol. 15, pp. 199 ş. urm. Cf. Deussen, *loc. cit.*, pp. 499 ş. urm.

67 *Chāndogya-Upanishad*, 3, 13, 7 ş. urm. *Sacred Books*, vol. 1, p. 47. Cf. Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 2, p. 154.

mai mare decît spaţiul, mai mare decît pămîntul, mai mare decît toate fiinţele. El este sufletul vieţii, el este sufletul meu, către el, către acest suflet mă voi duce, plecînd de aici."[68]

363. În *Atharvaveda* (10, 2), Brahman e conceput ca principiu vital, ca forţă a vieţii care creează toate organele împreună cu instinctele corespunzătoare.

364. „Cine a sădit în el sămînţa, pentru a toarce mai departe firul speţei, cine a adunat peste el forţele spiritului, i-a dat glas şi expresie a feţei?"[69]

365. Şi *puterea* omului vine de la Brahman. Din aceste exemple, al căror număr s-ar putea multiplica, rezultă fără echivoc că noţiunea de Brahman coincide, în virtutea atributelor şi simbolurilor sale, cu acea idee de mărime dinamică sau mărime creatoare pe care am numit-o „libido". Cuvîntul „Brahman" înseamnă: rugăciune, descintec, cuvînt sacru, cunoştinţă sacră (*veda*), conduită sacră, absolutul, starea sacră (a brahmanilor). Deussen subliniază ca deosebit de caracteristic sensul de rugăciune.[70] Brahma derivă din *barh, farcire*, „umflarea"[71] adică „rugăciunea", înţeleasă ca „voinţă a omului îndreptată în sus, către sacru, către divin".

366. Derivarea aceasta trimite la o anume stare psihologică, la o concentrare specifică de libido care produce, prin inervări debordante, o stare generală de tensiune corelată cu sentimentul de umflare. De aceea şi limbajul cotidian foloseşte pentru exprimarea acestei stări imagini ale debordării, ale imposibilităţii de-a-mai-ţine, ale plesnirii („inima plină se revarsă în cuvinte").

367. Practica indiană încearcă să provoace planificat această stază sau acumulare a libidoului prin deturnarea atenţiei (a libidoului) de la obiecte şi de la stările psihice, de la „contrarii". Scindarea percepţiei senzoriale şi stingerea conţinutului con-

68 *Çatapatha-Brāhmaṇam*, 10, 6, 3. Deussen, *loc. cit.*, I, 1, p. 264.

69 Deussen, *loc. cit.*, p. 240 ş. urm.

70 Deussen, *loc. cit.*, p. 240 ş. urm.

71. În acest sens pledează şi denumirea de Brahman-Prāna-Mātariçvan (cel care se umflă în mamă). *Atharvaveda*, 11, 4, 15. Deussen, *loc. cit.*, p. 304.

ştiinţei duc în mod violent la o coborîre a conştiinţei (la fel ca în hipnoză) şi prin aceasta la o înviorare a conţinuturilor inconştientului, adică a imaginilor arhaice care din cauza universalităţii şi a vîrstei lor incalculabile au caracter cosmic şi suprauman. În felul acesta apar toate acele simboluri ale soarelui, focului, flăcării, vîntului, respiraţiei etc., care au trecut dintotdeauna drept substitute ale puterii zămislitoare, creatoare şi animatoare a lumii. Deoarece m-am ocupat în detaliu de aceste simboluri într-o cercetare specială[72], îmi îngădui să nu mă opresc acum asupra lor. Ideea unui principiu cosmic creator este o proiecţie a perceperii fiinţei vii în omul însuşi. Spre a evita de la bun început orice neînţelegeri vitaliste, cel mai bine este a concepe această fiinţă abstract, ca *energie*. Pe de altă parte însă, trebuie să se respingă cu stricteţe ipostazierea noţiunii de energie, pe care şi-o permit energeticienii moderni. Împreună cu noţiunea de energie este dată şi aceea de opoziţie, prin faptul că o desfăşurare energetică presupune în mod necesar existenţa unui contrast, adică a două stări diferite, fără de care nici o desfăşurare nu poate avea loc. Orice fenomen energetic (în genere, nu există fenomene care să nu fie energetice) comportă început şi sfîrşit, sus şi jos, fierbinte şi rece, înainte şi după, origine şi scop etc., adică perechi de contrarii. Inseparabilitatea noţiunii de energie de cea de opoziţie se regăseşte şi în cazul noţiunii de libido. Simbolurile libidoului de natură mitologică sau filozofic speculativă sînt de aceea reprezentate direct prin contrarii sau se contopesc mai întîi în ele. Cînd am atras atenţia mai demult asupra sciziunii libidoului, m-am lovit de o anume rezistenţă, pe nedrept, cred, deoarece asocierea nemijlocită a unui simbol al libidoului cu o noţiune contrară îmi dă evident dreptate. Găsim această asociere şi în conceptul de Brahman sau în simbolul lui. Este foarte curios faptul că forma Brahman apare ca rugăciune şi totodată ca forţă creatoare arhaică — aceasta din urmă dizolvată în opoziţii sexuale — într-un imn din *Rigveda*:

72 Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

368. „Şi această rugăciune a cîntăreţului, lărgindu-se din sine
Se prefăcu într-o vacă, ce era de dinaintea lumii;
Sălăşluind împreună la sînul acestui zeu,
Vlăstare ale aceleiaşi ingrijiri sînt zeii.
Ce a fost oare lemnul, ce a fost copacul
Din care ei au tăiat pămîntul şi cerul
Ce nu îmbătrînesc nicicînd şi sînt veşnic de-ajutor
Cînd zilele dispar şi zorile stau să se-aprindă?
Ca el atît de mare nimic nu mai există,
El e taurul ce poartă cerul şi pămîntul.
Şi încinge sita norilor ca pe o blană, el
Stăpînul, atunci cînd, asemenea lui Sūrya, umblă pe calul şarg,
Ca săgeata soarelui luminează pînă departe pămîntul,
Străbate clocotind fiinţele, cum străbate vîntul ceaţa,
Pe unde trece ca *Mitra*, ca *Varuna*
Separă *lucirea văpăii*, ca în pădure *Agni*.
Cînd, minată către ei, vaca a născut
Ea a creat, *în mişcare, liber păscînd, neclintirea,*
Aducînd pe lume fiul, mai în vîrstă decît părinţii. . ."[73]

369. Într-o altă formă este reprezentată în *Çatapatha-Brâhmanam* (2, 2, 4) opoziţia nemijlocit legată de demiurg: „Prajāpati[74] era această lume singur la început; el cumpăni: «Cum pot să mă înmulţesc?» Se strădui, exersă *tapas*[75]; atunci îl zămisli din gura lui pe Agni (focul); pentru că l-a zămislit din gura lui[76], Agni este mistuitor de hrană [...] Prajāpati chibzui: «ca mistuitor de hrană l-am zămislit pe acest Agni din mine; dar *în afară de mine aici nu există nimic* din care el s-ar putea hrăni», deoarece pe-atunci pămîntul era cu totul golaş; nu erau buruieni şi nu erau copaci, la acestea se gîndea Prajāpati. Atunci Agni *se întoarse către el cu gîtlejul căscat* [...] Atunci îi vorbi pro-

73 *Rigveda*, 10, 36, 6. Deussen, *loc. cit.*, pp. 140 ş. urm.

74 Principiu cosmic creator = libido. *Taittiriya-Samhitā*, 5, 5, 2, 1. „După ce a creat fāpturile, le-a pătruns cu iubire". Deussen, *loc. cit.*, p. 191.

75 Incubaţie în sine, ascezā, introversie.

76 Zămislirea focului în gură se află într-o relaţie ciudată cu limbajul. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, (reeditare: *Symbole der Wandlung*, pp. 239 ş. urm. [*Gesammelte Werke*, V]).

pria lui măreţie: «Jertfeşte!» Şi Prajāpati recunoscu: «mi-a vorbit propria mea măreţie», şi el jertfi [...] După care se înălţă El, acela care dogoreşte acolo (soarele), după care se ridică El, acela care purifică aici (vîntul) [...] Astfel sacrificînd, Prajāpati s-a înmulţit şi totodată s-a salvat de la moarte, care sub chipul lui Agni voia să-l înghită [...]"[77]

370. Jertfa este întotdeauna cedarea unei piese preţioase; prin aceasta sacrificatorul preîntîmpină devorarea, adică este împiedicată transformarea a ceva în contrariul său şi sînt stimulate o unire şi o compensare, din care rezultă o nouă formă de libido, respectiv de viaţă, aici, soarele şi vîntul. Într-un alt loc din *Çatapatha-Brāhmanam* se spune că o jumătate a lui Prajāpati este muritoare, o alta nemuritoare.[78]

371. La fel, cum se împarte creator în taur şi în vacă, Prajāpati se divizează şi în cele două principii. *Manas* (mintea) şi *Vāc* (vorbirea). „Prajāpati era el singur această lume, Văc era sinele său, Văc era dublul său (alter ego-ul său); el chibzui: «am s-o fac pe această Văc să apară, iar ea să se ducă să pătrundă acest univers»; am scos-o atunci pe Văc la iveală şi ea s-a dus într-acolo, umplînd universul."[79] Pasajul este de interes special deoarece concepe vorbirea ca o mişcare creatoare, extravertită a libidoului, în sensul diastolei goetheene. O altă paralelă este oferită de următorul pasaj: „Prajāpati era într-adevăr această lume; pentru el Văc era dublul său, se împereche cu ea; ea rămase grea; ieşi apoi din el, zămisli aceste făpturi şi intră apoi din nou în Prajāpati."[80] În *Çatapatha-Brāhmanam*, Văc asumă chiar o semnificaţie eminentă: „Văc este într-adevăr înţeleptul Viçvakarman, căci prin Văc s-a făcut întreagă această lume."[81] În alt loc, problema primatului între Manas şi Văc este altfel rezolvată: „S-a întîmplat odată ca Mintea şi Vorbirea să se sfădească

77 Deussen, *loc. cit.*, pp. 186 ş. urm.

78 Cf. motivul Dioscurilor, în Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung*, pp. 334 ş. urm. [*Gesammelte Werke*, V]).

79 *Pancavinça-Brāhmanam*, 20, 14, 2. Deussen, *loc. cit.*, p. 206.

80 Weber, *Indische Studien*, 9, 477. În Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 1, p. 206.

81 Deussen, *loc. cit.*, p. 207.

pentru întîietate. Mintea spuse: «Eu sînt mai bună decît tine, căci tu nu vorbeşti despre nimic pe care eu să nu-l fi cunoscut mai înainte [...]» Atunci Vorbirea spuse: «Eu sînt mai bună decît tine, eu fac să fie ştiut ceea ce tu ai cunoscut.» S-au dus la Prajāpati să hotărască în această privinţă. Prajāpati i-a dat dreptate Minţii, spunînd: «În orice caz, Mintea este mai bună decît tine, căci ceea ce face ea, tu faci după ea, tu mergi pe urmele ei; cel care e mai rău obişnuieşte să facă întocmai ceea ce face cel mai bun [...]»"[82]

372. Aceste pasaje arată că demiurgul se poate scinda de asemenea în Manas şi Văc, ce alcătuiesc termenii unei opoziţii. Cele două principii rămîn, cum subliniază Deussen, mai întîi în interiorul lui Prajāpati, al demiurgului, aşa cum reiese din următorul pasaj: „Prajāpati pofti: vreau să fiu mulţi, vreau să mă împerechez! Meditā atunci în tăcere în Manas-ul său; ceea ce era în Manas-ul său se prefăcu în Brihat[83], atunci, el se gîndi: «aceasta se află în mine ca rod al măruntaielor mele, pe aceasta am s-o nasc prin *Văc*. Atunci a creat-o pe Văc [...]."[84]

373. Acest pasaj arată că cele două principii sînt de natura unor funcţii psihologice; anume, Manas ca introversie a libidoului cu generarea unui produs interior. Văc, în schimb, ca funcţie a exteriorizării, a extraversiei. Cu această explicaţie, putem înţelege acum şi un alt pasaj[85] referitor la Brahman: Brahman a creat două lumi. „După ce a pătruns în jumătatea (de lume) de dincolo, s-a întrebat: «cum pot să intru în aceste lumi»? Şi a ajuns în aceste lumi prin două mijloace, prin *formă* şi prin *nume*. Acestea sînt cei doi mari monştri ai lui Brahman; cel care îi cunoaşte pe aceşti doi mari monştri devine şi el un mare monstru; aceştia sînt cele două mari apariţii ale lui Brahman."

374. Ceva mai departe, „forma" e socotită Manas („Manas este forma, căci prin Manas ştim că această formă este"), iar

82 *Çatapatha-Brāhmanam*, 1, 4, 5, 8-11. Deussen, *loc. cit.*, p. 194.

83 Numele unui sāman = cîntec.

84 *Pancavinça-Brāhmanam*, 7, 6. Deussen, *loc. cit.*, p. 205.

85 *Çatapatha-Brāhmanam*, 11, 2, 3. Deussen, *loc. cit.*, pp. 259 ş. urm.

„numele" e declarat Văc („căci prin Văc sesizăm numele"). Cei doi „monştri" ai lui Brahman apar deci ca Manas şi ca Văc, aşadar ca două funcţii prin care Brahman poate „intra" în două lumi, adică poate intra în „relaţie" cu două lumi. Cu Manas este „sesizată" sau „receptată" prin introversie forma lucrurilor, cu Văc este dat prin extraversie numele lucrurilor. Amîndouă sînt relaţii şi adaptări sau asimilări ale lucrurilor. Cei doi monştri sînt gîndiţi evident şi ca personificări, ceea ce sugerează şi celălalt nume pentru „apariţie" = *Yaksha*, insemnînd demon sau fiinţă supraumană. Personificarea înseamnă din punct de vedere psihologic întotdeauna o relativă autonomie a conţinutului personificat, adică o scindare relativă a ierarhiei psihice. Un astfel de conţinut nu ascultă de o reproducere arbitrară, ci se reproduce pe sine spontan sau se retrage în acelaşi fel din conştiinţă.[86] O astfel de scindare se produce de exemplu atunci cînd există o incompatibilitate între eu şi un anume complex. După cum se ştie, se observă adesea această scindare între eu şi complexul sexual. Dar şi alte complexe pot fi scindate, de pildă, complexul puterii, respectiv suma tuturor aspiraţiilor şi reprezentărilor care se orientează către obţinerea puterii personale.

375. Există însă şi un alt fel de scindare, anume *scindarea eului conştient şi a unei funcţii alese, de celelalte componente ale personalităţii*. Putem considera această scindare drept o *identificare a eului cu o anume funcţie* sau cu un anume grup de funcţii. Ea apare foarte frecvent la indivizii care se cufundă deosebit de adînc într-una din funcţiile lor psihice pe care o diferenţiază ca unică funcţie de adaptare conştientă. Un bun exemplu literar îl oferă în acest sens Faust, la începutul tragediei. Celelalte părţi componente ale personalităţii sale se apropie de el sub chipul pudelului, iar apoi sub acela al lui Mefisto. Deşi Mefisto reprezintă şi complexul sexual — nenumăratele asociaţii de idei o pot incontestabil dovedi — ar fi, după părerea mea, nejustificat ca el să fie considerat un complex scindat, deci spre pildă o sexualitate refulată. Această explicaţie e prea îngustă,

86 Cf. Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox* (*Gesammelte Werke*, III).

căci Mefisto e mai mult decît simplă sexualitate, el este şi putere, este toată viaţa lui Faust, mai puţin gîndirea şi cercetarea. Succesul pactului cu diavolul o probează desluşit. Ce posibilităţi nebănuite se dezvoltă în Faust întinerit! Concepţia corectă îmi pare a fi aceea după care Faust se identifică cu o singură funcţiune şi se separă împreună cu ea de restul personalităţii sale. Ulterior, se separă de Faust şi ginditorul, sub forma lui Wagner.

376. Aptitudinea conştientă pentru unilateralitate este un semn de cultură superioară. Unilateralitatea involuntară însă, adică incapacitatea de a se sustrage unilateralităţii, este barbarie. De aceea găsim la popoarele barbare diferenţierile cele mai unilaterale, de pildă, fenomenele, şocante pentru bunul gust, ale ascezei creştine, apoi fenomene analoage la yogini şi în budismul tibetan. Pentru barbar, cea mai mare primejdie este întotdeauna aceea ca el să cadă victimă unilateralităţii şi să piardă astfel din vedere ansamblul personalităţii sale. Cu acest conflict începe, de pildă, epopeea lui *Ghilgameş*. Unilateralitatea mişcării apare la barbar cu o constrîngătoare forţă demonică, în ea e ceva din furia războinicului şi din fuga turbată a amocului. Ceea ce presupune întotdeauna un anume grad de infirmitate instinctivă care-i lipseşte primitivului, motiv pentru care, în general, acesta nu este afectat de unilateralitate barbară.

377. Identificarea cu o anume funcţie duce imediat la o tensiune contrară. Cu cît unilateralitatea este mai constrîngătoare, respectiv cu cît libidoul care împinge către o singură direcţie este mai nedomolit, cu atît unilateralitatea este mai demonică. Omul vorbeşte de posesiune demonică sau de acţiune magică, atunci cînd este tîrît de propriul său libido nedomolit şi neîmblînzit. Manas şi Văc sînt deci într-adevăr mari demoni, căci ei pot exercita o influenţă puternică asupra oamenilor. Toate lucrurile capabile să exercite influenţe importante au fost concepute ca zei sau demoni. Astfel, în gnoză, Manas a fost personificat ca un Nous reptilian, Văc ca Logos. Văc se comportă faţă de Prajăpati ca Logosul faţă de Dumnezeu. Noi simţim zi de zi ce fel de demoni sînt introversia şi extraversia. Vedem la pacienţii noştri, şi simţim şi pe noi înşine, forţa irezistibilă cu care ţişneşte libidoul înăuntru sau în afară, sau temeinicia cu

care se poate fixa o atitudine introvertită sau extravertită. Dacă deci Manas şi Văc reprezintă monştrii lui Brahman, faptul acesta corespunde pe deplin fenomenului psihologic al scindării libidoului imediat după apariţia sa în două curente care fie alternează, de regulă temporar, fie se manifestă simultan sub forma unui conflict, respectiv a unui curent care curge în afară şi a unuia care curge înăuntru. Caracterul demonic al celor două mişcări stă în neînfrinarea şi în atotputernicia lor. Ceea ce se observă, e drept, doar atunci cînd instinctul primitivului este limitat în cel mai înalt grad — împiedicînd o mişcare contrară, firească şi oportună, îndreptată împotriva unilateralităţii —, iar cultura sa nu este atît de avansată încît insul, ţinîndu-şi libidoul în friu, să poată participa liber şi voit la mişcările introvertite şi extravertite ale acestuia.

c) Simbolul unificator ca legitate dinamică

378. Am urmărit, pe bază de citate din surse indiene, dezvoltarea principiului eliberator din perechi de contrarii şi apariţia perechilor de contrarii din acelaşi principiu creator. Am dobîndit astfel o privire de ansamblu asupra unui fenomen psihologic evident legic pe care îl putem lesne racorda şi la conceptele psihologiei noastre moderne. Această impresie de fenomen legic ne este mijlocită şi de izvoarele indiene care-l identifică pe Brahman cu Rita. Ce este Rita? Rita semnifică: ordine stabilă, determinare, direcţie, decizie, obicei sacru, regulă, lege divină, drept, adevăr. Semnificaţia fundamentală potrivit etimologiei este: înlănţuire, (mai corect) mers, direcţie, directivă. Fenomenele determinate de Rita umplu întreaga lume, dar Rita se manifestă mai ales în procesele naturii, egale cu ele însele şi care sugerează mai întîi reprezentarea unei reveniri regulate. „Potrivit cu Rita au strălucit zorele născute din cer." Părinţii care ordonează universul au „suit, potrivit cu Rita, *soarele pe cer*"; soarele însuşi este „chipul luminos, vizibil al lui Rita". Cerului îi dă ocol roata cu douăsprezece spiţe a lui Rita, care nu îmbătrîneşte niciodată: anul. Agni este numit vlăstar al lui Rita. În faptele oamenilor, Rita acţionează ca lege morală, care porunceşte adevărul şi mersul pe drumul drept. *Cărarea celui care ascultă de Rita este frumoasă şi fără spini.*

379. Rita apare şi în cult, în măsura în care acesta este socotit a fi o repetare magică, respectiv o producere de fenomene cosmice. După cum, ascultînd de Rita, riurile curg şi zorile se aprind, tot aşa „sub hamul lui Rita"[87] se aprinde jertfa; pe cărarea lui Rita, Agni aduce jertfa zeilor. „Pe zei îi chem, neatinşi de vrajă; cu Rita îmi săvîrşesc lucrarea, îmi creez gîndirea", spune cel care înfăptuieşte sacrificiul. În Vede, Rita nu apare personificat; în schimb, potrivit opiniei lui Bergaigne, el are ceva dintr-o „fiinţă concretă". De vreme ce Rita exprimă direcţia fenomenelor, există şi „căi ale lui Rita", există „căruţaşi"[88]; zeii sînt uneori puşi pe acelaşi plan cu Rita. Astfel, de pildă, se spune despre Rita ceea ce se spune despre Varuna. Şi Mitra, vechea zeitate a soarelui, este pusă în legătură cu Rita (ca mai sus!). Despre Agni se afirmă: „Vei deveni Varuna, dacă vei năzui spre Rita."[89] Zeii sînt păzitorii lui Rita.[90] Mai amintesc de cîteva corelaţii importante:

380. „Rita este Mitra, de vreme ce Mitra este Brahman, iar Rita este Brahman."[91]

381. „Dind brahmanilor vaca, se dobîndesc toate lumile, căci în ea se află ritam, Brâhman şi de asemenea, tapas."[92]

382. „Prajăpati este numit primul născut din Rita."[93]

383. „Zeii ascultă de legile lui Rita."[94]

384. „El care l-a văzut pe cel ascuns (pe Agni), el care s-a apropiat de torentul lui Rita."[95]

---

87 Aluzie la *cal*, ceea ce arată natura dinamică a noţiunii de Rita.

88 Agni este numit căruţaşul lui Rita. *Vedic Hymns. Sacred Books*, vol. 46, p. 158, 7, p. 160, 3, p. 229, 8.

89 Cf. Oldenburg, *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*, 1916, pp. 167 ş. urm. *Religion der Veda*, p. 194 ş. urm. Datorez această referinţă amabilităţii domnului profesor E. Abegg din Zürich.

90 Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 1, p. 92.

91 *Çatapatha-Brâhmanam*, 4, 1, 4, 10. *Sacred Books*, vol. 26, p. 272.

92 *Atharvaveda*, 10, 10, 33. Deussen, *loc. cit*, p. 237.

93 *Atharvaveda*, 12, 1, 61. *Sacred Books*, vol. 42.

94 Vedic Hymns. *Sacred Books*, vol. 46, p. 54.

95 *Loc. cit.*, p. 61.

385. „O, ştiutorule al lui Rita, să-l ştii pe Rita!
Străpunge numeroasele torente ale lui Rita."[96]

386. Străpungerea se referă la slujirea lui Agni căruia îi este închinat acest imn. (Agni este numit aici şi „taurul roşu al lui Rita".) În ceremonialul de slujire a lui Agni, străpungerea focului este un simbol magic al renaşterii vieţii. Aici sînt străpunse apele lui Rita, evident cu aceeaşi semnificaţie de readucere la suprafaţă a apelor vieţii, de eliberare din chingi a libidoului[97]. Efectul produs prin străpungerea rituală a focului sau prin recitarea imnurilor este evident atribuit de către credincioşi acţiunii magice a obiectului, în realitate el este o vrăjire a „subiectului", respectiv o potenţare a sentimentului vital, o eliberare şi multiplicare a forţei vitale, o restaurare a potenţialului psihic.

387. Astfel, se spune: „Deşi el (Agni) se furişează dispărînd, rugăciunea ajunge drept la el. Ele (rugăciunile) au scos la iveală torentele curgătoare ale lui Rita."[98]

388. Reapariţia sentimentului vital, a sentimentului energiei care ţişneşte este comparată cu un izvor care curge, cu topirea în primăvară a gheţurilor iernii sau cu ploaia după o lungă secetă.[99]

389. Cu aceasta coincide perfect următorul pasaj: „Vacile de lapte muginde ale lui Rita [...] dau pe din afară cu ugerele lor pline. Fluviile care cereau de la distanţă îndurarea (zeilor) au străpuns stîncile cu apele lor."[100]

390. Această imagine trimite desluşit la o tensiune a energiei, la o stază libidinală care se suspendă. Rita apare aici ca deţinător de belşug, de „vaci de lapte muginde", ca izvor propriu-zis de energie eliberată.

96 *Loc. cit.*, p. 393.

97 Eliberarea libidoului se produce printr-o lucrare rituală. Eliberarea face ca libidoul să poată fi utilizat conştient. El este domesticit. Este trecut dintr-o stare instinctivă, neimblînzită într-una de disponibilitate. Ceea ce se vede din următorul vers: „Cînd stăpînitorii, stăpînii generoşi l-au scos (pe Agni) prin forţa lor din adîncuri, din forma taurului [...] (*Vedic Hymns, loc. cit.*, p. 147).

98 *Loc. cit.*, p. 147.

99 Cf. cîntecul lui Tishtriya, vezi Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung*, pp. 446 şi 494, nota 43 [*Gesammelte Werke, V*]).

100 *Vedic Hymns, loc. cit.*, pp. 88 ş. urm.

391. În concordanţă cu imaginea pomenită a ploii, semnificînd eliberarea libidoului, se află următorul pasaj: „Ceţurile zboară, norii tună. După ce îl conduc pe cea mai dreaptă potecă a lui Rita pe el, care se umflă de laptele lui Rita, Aryaman, Mitra şi Varuna, cel care dă ocol pămîntului, umplu sacul de piele (norii) din poala de jos (a atmosferei)."[101]

392. Agni este acela care se umflă de laptele lui Rita; el este comparat aici cu forţa fulgerului care irumpe din norii adunaţi şi plini de ploaie. Rita apare din nou ca izvor propriu-zis de energie, din care şi Agni este născut, aşa cum se spune explicit în imnurile vedice.[102] Rita este şi cale, deci desfăşurare potrivit regulii.

393. „Au salutat cu strigătele lor rîurile lui Rita care erau ascunse în locul de naştere al zeului, în lăcaşul său. Pe cînd se afla îmbucătăţit la sînul apei, el bău etc."[103]

394. „Acest pasaj completează cele spuse mai sus despre Rita ca izvor de libido, în care sălăşluieşte zeul şi din care el este scos prin procedura sacră. Agni este apariţia pozitivă a libidoului iniţial latent, este cel care împlineşte Rita, este „vizitiul" acestuia (vezi mai sus), el înhamă cele două iepe roşii, cu coame lungi ale lui Rita.[104] Da, el ţine Rita în friu, ca pe un cal.[105] El îi conduce pe zei la oameni, adică forţa şi binecuvîntarea zeilor care nu sînt altceva decît stări psihologice determinate, în care sentimentul şi energia vieţii curg mai liber şi mai fericit, în care gheaţa este spartă. Nietzsche a fixat această stare în versuri admirabile:

„Tu care cu lănci de pară
Gheaţa sufletului mi-o topeşti

101 *Loc. cit.*, p. 103.

102 *Loc. cit.*, p. 161, 7.

103 *Loc. cit.*, p. 160, 2.

104 *Loc. cit.*, p. 244, 6 şi p. 316, 3.

105 *Loc. cit.*, p. 382, 3.

Într-un vuiet să dispară-n
Marea ultimei nădejdi."*
(Motto la *Sanctus Ianuarius*)

395. Cu aceasta concordă perfect şi următoarele invocaţii: „Să se deschidă divinele porţi, prin care sporeşte Rita [...], mult doritele porţi pentru ca zeii să poată ieşi. Să poată Noaptea şi Zorile [...], tinerele mame ale lui Rita, să se aşeze alături pe iarba sacrificiului etc."[106]

396. Analogia cu răsăritul soarelui este incontestabilă. Rita apare sub chipul soarelui căci din noapte şi din zori se naşte tînărul soare.

397. „O, porţi divine, lesne de trecut, deschideţi-vă ca să ne apărăţi. Umpleţi tot mai mult de beatitudine jertfa: ne apropiem (cu rugăciuni) de Noapte şi de Dimineaţă — *de sporitoarele forţei vitale, de cele două mame ale lui Rita.*"[107]

398. Cred că nu e cazul să multiplic atestările după care noţiunea de Rita este un simbol al libidoului, asemenea soarelui, vîntului etc. Cu deosebirea că ea este mai puţin concretă, conţinînd nuanţa abstractă de direcţie determinată şi de legitate, adică de cărare sau de curs determinat, ordonat. Ea este deci un simbol filozofic al libidoului, putînd fi comparată cu noţiunea stoică de εἱμαρμένη. La stoici, εἱμαρμένη are, după cum se ştie, semnificaţia unei călduri creatoare primordiale şi totodată pe aceea a unui curs determinat şi legic (de aici şi sensul de „constrîngere exercitată de aştri"). Libidoul, concept psihologic de energie, posedă evident aceste atribute: el include *eo ipso* ideea unui curs orientat precis, căci cursul urmează întotdeauna direcţia de la tensiunea mai înaltă la tensiunea joasă. Tot astfel şi noţiunea de libido care nu vrea să însemne altceva decît energia cursului vieţii. Legile libidoului sînt legile energiei vitale. Libidoul, ca noţiune de energie, este o formulă cantitativă pentru fenomenele vitale care, după cum se ştie, au intensităţi diferite. Libidoul parcurge, asemenea energiei fizice, toate transformările posibile, pe care fanteziile inconştientului şi miturile ni le fac cunoscute. Aceste fantezii sînt înainte de toate autoreflectări ale proceselor de transformare a energiei, care au fireşte legile lor proprii, „drumul" lor propriu de desfăşurare. Acest drum semnifică linia sau curba unui optim de degajare energetică şi de productivitate corespunzătoare. El este de aceea expresia energiei care curge şi care se manifestă. Drumul este Rita, „drumul drept", curentul energiei vitale, libidoul, *calea* determinată pe care este oricînd posibil un curs reînnoit. Acest drum este şi destin, în măsura în care destinul atîrnă de psihologia noastră. Este drumul determinării şi al legii noastre.

399. Ar fi absolut fals să se pretindă că o astfel de orientare nu este decît *naturalism*, respectiv cedare a omului în faţa instinctelor. Aceasta ar însemna că instinctele merg întotdeauna în „jos" şi că naturalismul este o alunecare imorală pe un plan strîmb. Nu am nimic împotriva acestui mod de a înţelege naturalismul, dar trebuie să observ că omul care se lasă în voia sa proprie are toate şansele să alunece în jos, ca de pildă primitivul a cărui morală şi ale cărui legi depăşesc adesea considerabil, în ce priveşte severitatea exigenţelor, morala culturii noastre. Nu contează că primitivul înţelege prin bine şi prin rău altceva decît înţelegem noi. Esenţial este faptul că „naturalismul" lui duce la legi. Moralitatea nu este o neînţelegere, născocită de un Moise ambiţios pe muntele Sinai, ci ea ţine de legile vieţii şi este produsă de cursul normal al existenţei, la fel ca o casă sau un vapor sau oricare alt instrument de cultură. Curgerea naturală a libidoului, respectiv tocmai acea cărare de mijloc înseamnă ascultarea deplină de legile fundamentale ale naturii umane şi nu se poate institui nici un principiu moral mai înalt decît acea concordanţă cu legile naturale, a căror armonie orientează libidoul către un optimism vital. Acesta nu se află de partea egoismului brutal; pe linia egoismului, omul nu ajunge niciodată la un optim vital; căci el este astfel constituit încît bucuria pe care o produce aproapelui său îi este absolut necesară. Tot atît de puţin poate fi atins un optim vital pe calea imboldului individual nestăpînit către supraordonare, căci elementul colectiv este atît de puternic în om, încît aspiraţia acestuia din urmă către comuni-

* Traducere de Simion Dănilă, în Fr. Nietzsche, *Poezii*, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 57 (*n. t.*).

106 *Loc. cit.*, p. 153 şi p. 8.

107 *Loc. cit.*, p. 377.

tate i-ar tulbura plăcerea egoismului pur. Optimul vital se poate obține doar prin ascultarea de legile care reglează curgerea libidoului, care fac să se alterneze sistola cu diastola, care oferă atît bucuria cît și limitarea necesară și care instituie totodată obligațiile naturii individuale, fără a căror implinire el nu poate fi niciodată atins.

400. Dacă pentru a ajunge la el ar trebui doar să ne lăsăm purtați, așa cum crede acela care deplînge „naturalismul", atunci cea mai profundă speculație filozofică pe care o cunoaște istoria de idei nu ar mai avea nici un rost. În contact cu filozofia *Upanișadelor,* avem impresia că atingerea căii nu este chiar cel mai simplu lucru. Ifosele noastre occidentale față de ideile indiene aparțin ființei noastre barbare care este încă departe de a intui extraordinara adîncime și uimitoarea corectitudine psihologică a acelei reflecții. Noi sîntem încă atît de needucați, încît avem nevoie de legi exterioare și de un temnicer, respectiv de un părinte, ca să știm ceea ce este bine și să săvîrșim ceea ce este drept. Și deoarece sîntem încă atît de barbari, incredere în legile naturii umane și în legile căii umane ne par a fi de un naturalism primejdios și imoral. De ce? Pentru că sub epiderma culturală subțire a barbarului, apare de îndată bestia de care acesta pe bună dreptate se teme. Dar animalul nu este învins prin închiderea lui într-o cușcă. *Nu există moralitate fără libertate.* Atunci cînd un barbar dă friu liber bestiei din el, aceasta nu este libertate, ci constrîngere. Pentru a putea să fii liber, trebuie mai întîi să-ți înfrîngi barbaria. Ceea ce în principiu se face simțind și percepînd cauza și motivația moralității ca părți componente ale propriei naturi și nu ca limitări exterioare. Dar cum poate omul să ajungă la această simțire și reflecție altminteri decît prin conflictul contrariilor?

d) Simbolul unificator în filozofia chineză

401. Conceptul unei căi situate între opoziții il aflăm și în China sub forma lui *Dao.* Acesta este de cele mai multe ori legat de numele filozofului Lao-Zi, născut în 604 a. Chr. Conceptul este însă mai vechi decît filozofia lui Lao-Zi. El ține de anumite reprezentări din vechea religie populară a lui Dao, „calea" cerului. Acest concept îi corespunde lui Rita. Sensurile lui Dao sînt: cale, metodă, principiu, forță a naturii sau forță vitală, procese naturale legice, ideea de lume, cauză a tuturor fenomenelor, drept, bun, ordinea morală a lumii. Unii îl traduc pe Dao chiar cu Dumnezeu, nu fără anume îndreptățire, căci Dao posedă aceeași nuanță de substanțialitate ca Rita.

402. Am să dau mai întîi cîteva citate din *Tao-te-king,* cartea clasică a lui Lao-Zi:

403. „Al cui fiu este (Dao) nu știu,
Însă pare a fi dinainte de zei."[108]

404. „A existat ceva haotic implinit
Înainte de Cer și Pămînt născut.
Fără sunet, fără formă,
singur stă și nu se supune schimbării
în cerc învîrtindu-se, niciodată secat:
poate fi socotit mama Cerului și a Pămîntului.
Eu nu îi știu numele, de aceea Dao îi spun."[109]

405. Spre a-i caracteriza esența, Lao-Zi îl compară pe Dao cu apa:

„Bunătatea desăvîrșită e asemenea apei,
apa foloase aduce celor zecii mii de lucruri
și nu li se pune-mpotrivă,
se află în locuri de toți disprețuite
și astfel aproape-i de Dao."[110]

Ideea de „cădere" nu putea fi mai bine exprimată:

„Astfel,
întru totul lipsit de dorință,
îi poți contempla ascunzișurile,
iar întru totul aflat în dorință,
îi poți contempla înfățișările."[111]

---

108 *Tao-te-king,* cap. 4 [Traducerea îi aparține lui Dinu Luca: Lao-Zi, *Cartea despre Dao și Putere (Dao De Jing),* completată cu pasaje ilustrative din Zhuang Zi, Humanitas, București, 1993, p. 54. Trimiterile în continuare se vor face la această ediție — *n. t.*].

109 [*Op. cit.,* cap. 25, p. 126.] Cf. Deussen, *Geschichte der Philosophie,* I, 3, pp. 693 ș. urm.

110 [*Op. cit.,* cap .8, p. 67.] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 694.

111 [*Op. cit.,* cap. 1, p. 39.] Cf. Deussen, *loc. cit.,* p. 694.

406. Înrudirea cu ideea fundamentală a brahmanismului este evidentă, fără ca la baza ei să stea neapărat un contact direct. Lao-Zi este un gînditor absolut original, iar imaginea primordială care se află la temelia atît a conceptului Rita-Brahman-Ātman, cît şi a aceluia de Dao este general umană, putînd fi aflată pretutindeni ca noţiune primitivă de energie, ca „forţă a sufletului" sau cum mai este altminteri numită.

407. „Cine cunoaşte veşnicia e atotcuprinzător:
atotcuprinzător, adică nepărtinitor,
nepărtinitor, adică regesc,
regesc, adică al cerului,
al cerului, adică cu Dao,
cu Dao, adică de-a pururi.
Nicicînd în viaţă primejdii n-au să mai fie."[112]

408. Cunoaşterea lui Dao are deci acelaşi efect mîntuitor şi înălţător ca şi cunoştinţa legată de Brahman: cel în cauză se uneşte cu Dao, respectiv cu „durata creatoare" infinită — pentru a integra şi acest concept filozofic recent suratelor sale mai vechi — căci Dao este şi mersul timpului.

409. Dao este o mărime iraţională, de aceea absolut inconceptibilă:

„Dao privit ca un lucru
este obscur şi nedesluşit."[113]

410. Dao este şi nefiinţă:

„Lucrurile din Subceresc se nasc din existenţă,
existenţa se naşte din non-existenţă"[114]
„Dao se ascunde în nemurire."[115]

Dao este evident o unire iraţională de contrarii, deci un simbol, care este şi nu este.

411. „Spiritul văii e fără de moarte
şi se cheamă «misterioasa femelă».

112 [*Op. cit.*, cap. 16, p. 92] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 694.
113 [*Op. cit.*, cap. 21, p. 111] Cf. Deussen, *loc. cit*, p. 694.
114 [*Op. cit.*, cap. 40, p. 191] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 695.
115 [*Op. cit.*, cap. 6, p. 62] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 695.

Poartă a misterioasei femele se cheamă
«rădăcina Cerului şi pămîntului»."[116]

412. Dao este fiinţa creatoare, concepînd în calitate de tată şi născînd în calitate de mamă. El este începutul şi sfîrşitul tuturor fiinţelor.

413. „Cel ce pe Dao îl urmează
cu Dao e unu"[117]

Iată de ce, însul desăvîrşit se eliberează de contrarii, ale căror corelaţii profunde şi manifestări alternative el le discerne. Astfel, în capitolul 9 se spune:

„a-ţi împlini lucrarea şi-apoi a te retrage,
aceasta este Dao al Cerului."[118]

414. „De aceea Înţeleptului
nu-i poţi fi apropiat,
cum nu-i poţi fi străin;
nu-i poţi face bine,
cum nu-i poţi face rău
şi pe el nu-l poţi onora
cum nu-l poţi umili."[119]

415. Contopirea cu Dao este asemănătoare condiţiei spirituale a unui copil.[120]

416. După cum se ştie, această atitudine psihologică ţine de condiţiile dobîndirii în creştinism a împărăţiei lui Dumnezeu, care, de fapt — şi în ciuda tuturor interpretărilor raţionale — este esenţa centrală şi iraţională, imaginea şi simbolul din care izvorăşte acţiunea mîntuitoare. Simbolul creştin are doar un caracter (etatist) mai pronunţat social decît conceptele răsăritene înrudite cu el. Acestea din urmă se alătură nemijlocit reprezentărilor *dinamice* existente din timpuri imemoriale, anume imaginii forţei magice care izvorăşte din lucruri şi din oameni, iar pe o treaptă mai înaltă din zei sau dintr-un singur principiu.

116 [*Op. cit.*, cap. 6, p. 62] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 695.
117 [*Op. cit.*, cap. 23, p. 120] Cf. Deussen, *loc.cit.*, p. 696.
118 [*Op. cit.*, p. 70] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 697.
119 [*Op. cit.*, cap. 56, p. 249] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 699.
120 [*Op. cit.*, cap. 10, p. 72] Cf. Deussen, *loc. cit.*, p. 700.

417. Potrivit reprezentărilor religiei daoiste, Dao este alcătuit dintr-o *pereche de principii contrare*, *Yang* şi *Yin*. *Yang* este căldură, lumină, virilitate. *Yin* este răceală, întuneric, feminitate. *Yang* este şi cerul, *Yin*, pămîntul. Din forţa lui *Yang* provine *Schen*, elementul celest al sufletului uman, iar din forţa lui *Yin*-*Kwei*, elementul terestru al sufletului. Omul este astfel, în calitate de microcosm, şi un reconciliator de perechi contrarii. Cerul, omul şi pămîntul alcătuiesc cele trei elemente principale ale universului, *San-tsai*. Această imagine este integral o reprezentare primordială, pe care o găsim ca atare şi în alte părţi ale lumii, de pildă în miturile vest-africane despre Obatala şi Odudua, perechea primordială de părinţi (Cerul şi Pămîntul) care locuiesc într-o tigvă pînă cînd între ei se naşte un fiu, omul. Omul ca microcosm, care uneşte în sine contrariile universale, corespunde deci *simbolului* iraţional, reconciliator de contrarii psihologice. Inflexiuni ale acestei imagini primordiale a omului apar şi la Schiller, atunci cînd acesta numeşte simbolul „formă vie".

418. Împărţirea binară a sufletului omenesc într-un suflet *Schen* sau *Hwun* şi într-un suflet *Kwei* sau *Poh* reprezintă un mare adevăr psihologic. Această reprezentare chineză aminteşte iarăşi de cunoscutul pasaj din *Faust*:

„Ah! două suflete-mi sălăşluiesc în piept,
Ce vor necontenit să se dezbine;
Unul, de-o aspră poftă de dragoste umplut,
Cu ghearele-ncleştate, în lume se implintă;
Iar celălalt vinjos, desprins de lut,
Spre plaiul nalţilor strămoşi s-avîntă."*

419. Cele două tendinţe contrare care au capacitatea de a-l trage pe om spre atitudini extreme şi de a-l implica inextricabil în latura fie spirituală, fie materială a lumii, dezbinîndu-l astfel, pretind existenţa unei contraponderi care este tocmai mărimea iraţională a lui Dao. De aceea, credinciosul se străduieşte să trăiască în acord cu Dao ca să nu cadă pradă tensiunii contrariilor. Deoarece Dao este o mărime iraţională, el nu poate fi creat în-

* *Ed. cit.*, p. 77 (*n. t.*).

tenţionat, ceea ce Lao-Zi subliniază în repetate rînduri. De unde, importanţa specială a unui alt concept specific chinez, *Wuwei*. El înseamnă „a nu face nimic", de fapt cu sensul de „a nu acţiona" şi nu cu acela de „a nu face nimic". Raţionalul „a voi să produci", care reprezintă grandoarea şi nefericirea propriei noastre epoci, nu duce la Dao.

420. Străduniile eticii daoiste merg deci către anularea tensiunii contrariilor izvorîte din adîncul universului prin reintoarcerea la Dao. În această ordine de idei trebuie să ne gîndim şi la Nakae Toju[121], „înţeleptul din Omi", acel important filozof japonez din secolul al XVII-lea. Pornind de la învăţătura şcolii Chu-hi, imigrată din China, el distinge două principii, *Ri* şi *Ki*. *Ri* este sufletul universal, *Ki* este materia universală. *Ri* şi *Ki* sînt unul şi acelaşi lucru, în calitate de atribute ale lui Dumnezeu care există doar în el şi prin el. Dumnezeu este unirea lor. Tot astfel, sufletul cuprinde *Ri* şi *Ki*. Despre Dumnezeu, Toju afirmă: „Ca esenţă a universului, Dumnezeu îmbrăţişează universul, dar se află totodată şi foarte aproape de noi, şi anume în propriul nostru trup." Pentru el, Dumnezeu este un *eu general*, în vreme ce *eul individual* este „cerul" care se află în noi ca ceva suprasensibil, divin, numit *Ryochi*. *Ryochi* este „Dumnezeu în noi", sălăşluind în fiecare individ. El este *adevăratul eu*. Toju deosebeşte un eu adevărat de unul fals. Eul fals este o personalitate dobîndită, izvorîtă din opinii eronate. Acest eu fals ar putea fi numit „persona"; el este acea reprezentare integrală a fiinţei noastre pe care ne-am plămădit-o pe baza experienţei interacţiunii noastre cu lumea înconjurătoare. Spre a vorbi în termenii lui Schopenhauer, persona desemnează felul în care individul îşi *apare* lui însuşi şi apare lumii înconjurătoare şi nu ceea ce este el. Ceea ce este un individ constituie după Toju eul său „adevărat", *Ryochi*. Acesta este numit şi „fiinţa singură", „cunoaşterea singură", evident deoarece el este o stare raportată la esenţa sinelui, dincolo de toate formele de judecată personală determinate de experienţe exterioare. Toju înţelege prin *Ryochi* un „summum bonum", o „desfătare" (Brahman e *ananda*=des-

121 Cf. Tetsujiro Inouye, *Die japanische Philosophie*.

fătare). *Ryochi* este lumina care pătrunde lumea, pe care Inouye o pune de asemenea în paralel cu Brahman. *Ryochi* este iubire de oameni, nemuritoare, atotştiutoare, bună. Răul vine de la a voi (Schopenhauer!). Ryochi este funcţia autoreglatoare, mediator şi unificator al perechii de contrarii, *Ri* şi *Ki*. Este, potrivit cu reprezentarea indică, „bătrînul înţelept care sălăşluieşte în inimă" sau, după cum spune Wang Yang-Ming, părintele chinez al filozofiei japoneze: „În fiecare inimă sălăşluieşte un *Sejin* (înţelept). Doar că aşa ceva nu este crezut cu toată puterea şi de aceea totul a rămas îngropat."

421. Pornind de aici nu este greu să se înţeleagă care a fost imaginea primordială care a contribuit la rezolvarea conflictului în *Parsifal* al lui Wagner. Suferinţa constă în tensiunea contrariilor dintre Graal şi puterea lui Klingsor întemeiată pe posesia lancei sacre. Sub influenţa lui Klingsor se află Kundry, forţă vitală, instinctivă, naturală, de care Amfortas duce lipsă. Parsifal eliberează libidoul din starea de necontenită învolburare, prin faptul că, pe de-o parte, el nu se lasă niciodată pradă acestuia, pe de altă parte, el este separat şi de Graal. Amfortas se află lîngă Graal şi suferă din această pricină, anume pentru că nu îl posedă pe „celălalt". Parsifal nu îi are pe nici unul din ei, el este „nirdvandva", liber de contrarii, putînd fi de aceea salvatorul, donator de mîntuire şi de reînnoită forţă vitală, conciliatorul contrariilor şi anume: claritatea, divinul, feminitatea, Graalul pe de-o parte; întunericul, pămîntescul, virilitatea, lancea, pe de altă parte. Moartea lui Kundry se explică firesc ca eliberare a libidoului din forma naturală, nedomesticită (din „forma taurului", cf. mai sus) care se detaşează de el ca ceva neînsufleţit, în vreme ce forţa sub forma vieţii în curgere nouă izbucneşte în strălucirea Graalului. Prin abţinerea, în parte involuntară, de la participarea la contrarii, Parsifal produce staza care, la rîndu-i, permite o nouă „cădere" şi astfel o reînnoită manifestare de energie. Limbajul sexual inechivoc ne-ar putea determina să interpretăm, eronat şi unilateral, unirea dintre lance şi vasul Graalului drept o punere în libertate a sexualităţii. Destinul lui Amfortas ne arată însă că nu e vorba de sexualitate, ci, tocmai dimpotrivă, că alunecarea lui într-o atitudine instinctuală, animalică este aceea care îi provoacă suferinţa şi îl face să-şi piardă puterea. Ispitirea lui de către Kundry are valoarea unui act simbolic, semnificînd faptul că astfel de răni rezultă mai puţin din sexualitate şi mai mult din atitudinea de învolburare instinctuală, de supunere lipsită de voinţă în faţa plăcerii biologice. Această atitudine echivalează cu predominanţa părţii animalice a psihicului nostru. Cel care este doborît de animal primeşte rana sacrificială destinată animalului (în vederea dezvoltării ulterioare a omului). Cum am arătat deja în cartea mea *Wandlungen und Symbole der Libido*, este vorba în esenţă nu de o problemă sexuală, ci de domesticirea libidoului, de sexualitate, doar în măsura în care aceasta este una din formele de expresie cele mai importante şi mai primejdioase ale libidoului. Dacă am vedea în cazul lui Amfortas şi în unirea lancei cu Graalul doar o problemă sexuală, ne-am situa într-o contradicţie irezolvabilă, căci factorul nociv ar fi totodată şi factor salvator. Un astfel de paradox este admisibil şi este adevărat doar atunci cînd reconcilierea contrariilor se transpune pe un plan superior, anume cînd se înţelege că nu e vorba de sexualitate nici în această formă, nici în cealaltă, ci doar de acea atitudine căreia i se supune orice fel de activitate, deci şi cea sexuală.

422. Trebuie să accentuez acum faptul că problema practică a psihologiei analitice se află situată la o adîncime mai mare decît cea a sexualităţii şi a refulării ei. Aceasta din urmă este, evident, importantă pentru înţelegerea unei anume laturi infantile şi de aceea patologice a sufletului, dar este insuficientă ca principiu explicativ pentru sufletul omenesc în integralitatea lui.

423. Dincolo de sexualitate şi de instinctul puterii se află *atitudinea faţă de sexualitate sau faţă de putere*. În măsura în care atitudinea nu este un fenomen intuitiv, adică inconştient, spontan, ci şi o funcţie conştientă, ea este esenţialmente *concepţie*. Concepţiile noastre în ce priveşte lucrurile problematice sînt influenţate rareori conştient, de cele mai multe ori inconştient de anume idei colective care alcătuiesc atmosfera noastră spirituală. Aceste idei colective sînt în strînsă legătură cu concepţia de viaţă sau cu concepţia despre lume a secolelor sau mileniilor trecute. E lipsit de importanţă dacă sîntem sau nu conştienţi de

această dependență, ideile ne influențează o dată cu aerul pe care îl respirăm. Ele au caracter religios și conținut filozofic întotdeauna atunci cînd exprimă o imagine primordială, adică o imagine primordială colectivă. Caracterul religios al ideilor vine din faptul că ele exprimă stări de fapt ale inconștientului colectiv și sînt de aceea capabile de a declanșa irumperea energiilor latente ale inconștientului. Marile probleme de viață cărora le aparține și sexualitatea sînt întotdeauna în legătură cu imaginile primordiale ale inconștientului colectiv. După imprejurări, aceste imagini pot fi chiar factori de balansare sau de compensare a problemelor pe care viața le ridică în fața realității. Ceea ce nu e de mirare dacă ținem seama de faptul că imaginile sînt cristalizări ale unor experiențe multimilenare dobîndite în lupta pentru adaptare și pentru existență. Toate marile trăiri ale vieții, toate tensiunile înalte ating de aceea tezaurul acestor imagini, pe care le determină să apară în interior și să devină conștiente, atunci cînd individul dispune de atîta putere de autoreflecție și de înțelegere încît să și gîndească ceea ce trăiește — nu doar să trăiască concret — fără să știe — mitul și simbolul.

4. Relativitatea simbolului

a) Slujirea femeii și slujirea sufletului

424. Principiul unirii creștine a contrariilor este *slujirea lui Dumnezeu*, în budism el este *slujirea sinelui* (dezvoltarea sinelui propriu); la Goethe și la Spitteler găsim în *simbolul slujirii femeii* referința la *slujirea sufletului* ca principiu de rezolvare. În aceasta stă, pe de-o parte, principiul modern individualizat, pe de alta, un principiu primitiv polidemonistic care conferă nu doar fiecărei semințiii, ci și fiecărui trib, fiecărei familii, ba chiar fiecărui individ propriul principiu religios.

425. Baza medievală a lui *Faust* posedă o importanță atît de mare deoarece ea este un element situat efectiv la originea individualismului modern. Cred că acesta a început sub forma slujirii femeii, care a întărit enorm factorul psihologic în sufletul bărbatului; căci slujirea femeii a însemnat slujirea sufletului.

Nicăieri acest lucru nu este mai frumos și mai complet exprimat decît în *Divina Comedie* a lui Dante. Dante este cavalerul spiritual al doamnei sale; pentru ea biruie el în aventurile lumii de jos și în cele ale lumii de sus. În cursul acestor fapte eroice, imaginea doamnei se înalță pînă la a deveni pentru el figura mistică a Maicii Domnului, detașată de acum încolo de obiect și personificînd o stare de fapte pur psihologice, anume aceea a unor conținuturi inconștiente a căror personificare o numesc suflet. Cîntul al XXXIII-lea al Paradisului conține în rugăciunea lui Bernhard această încununare a dezvoltării sufletești a lui Dante:

„Fecioară mam-a fiului tău fată
umilă și mai sus de orice făptură
și-a veșnicului sfat țintă fixată!

Tu-nnobilezi a omului natură
atît încît al dînsei ziditor
n-avu dispreț să-ți fie-a sa făptură."*

426. La dezvoltarea lui Dante se referă versul 22 ș. urm.:

„Din cea mai jos a-ntregii lumi lacună,
venind văzu aceasta pin-aici
pe cite spirite trei lumi le-adună,

te roag-acum, prin grație-a-i dărui
privirii sale-avînt spre-a fi-n putere
la cel din urmă bine-a și-o sui."

versul 31 ș. urm.:

„ca norii prinși de-a lui mortalitate
prin ruga ta să-i spulberi, ca-n lumină
supremul bun de sus să i s-arate."

versul 37 ș. urm.:

„veghind să-i rupă pornirile-omenești —
Beatrice, vezi, și cîte-s fericite
înalță mini ca rugă să-mi primești!" —

---

* Traducere de G. Coșbuc, Dante Alighieri, *Divina Comedie. Paradisul*, ESPLA, București, 1959, pp. 378, 381 (*n. t.*).

427. Împrejurarea că Dante vorbeşte prin gura sfîntului Bernhard arată transformarea şi înălţarea fiinţei sale. Aceeaşi transformare şi în cazul lui Faust, care se ridică de la Margareta la Elena iar de aici la Maica Domnului şi care, metamorfozîndu-se de mai multe ori prin moarte figurată, atinge ţelul suprem sub înfăţişarea doctorului Marianus. Ca atare adresează această rugăciune Fecioarei Maria:

„Doamnă-a lumii, chip nestins,
Lasă-mă prin haina
Cortului de cer întins
Să-ţi contemplu taina!
Tot ce-n pieptu-mi de bărbat
Lin şi grav mă-ncîntă,
Să te-ntîmpine curat
Cu iubire sfîntă.
Cînd, măreaţă, porunceşti,
Nimeni nu ne-nfringe;
Cînd duios ne linişteşti,
Focul brusc se stinge,
Tu, fecioară-n cel mai pur
Sens, regină-Mamă,
Te-am ales noi în azur,
Zeilor de-o seamă."*

Şi:

„La salvatoare privire,
Blînd căindu-vă, priviţi,
Spre-a desprinde-n mulţumire
Soarta celor fericiţi!
Orice gînd, mai pur, se-nclină
Slujindu-te în tării!
Fecioară, Mamă, Regină,
Zee, -ndurătoare fii!"**

428. În acest context se cuvin amintite şi însuşirile simbolice semnificative atribuite Fecioarei în *Litania loretană*:

* *Loc. cit.*, p. 382 (*n. t.*).
** Loc. cit., p. 385 (*n. t.*).

„Mater amabilis	Maică iubitoare
Mater admirabilis	Maică admirabilă
Mater boni consilii.	Maică a sfatului bun.
Speculum iustitiae	Oglindă a dreptăţii
Sedes sapientiae	Sălaş de înţelepciune
Causa nostrae laetitiae	Cauză a bucuriei noastre
Vas spirituale,	Vas duhovnicesc,
Vas honorabile	Vas preacinstit,
Vas insigne devotionis,	Vas ca semn de cucernicie,
Rosa mystica,	Roză mistică,
Turris Davidica,	Turn al lui David,
Turris eburnea,	Turn de fildeş,
Domus aurea,	Casă de aur,
Foederis arca	Arcă a alianţei
Ianua coeli	Poartă a cerului
Stella matutina."	Luceafăr al dimineţii."
	(Rituale Romanum)

429. Aceste atribute arată importanţa funcţională a imaginii Fecioarei-mame; ele indică felul în care imaginea sufletului acţionează asupra atitudinii conştiente, anume ca vas al cucerniciei, ca formă solidă, ca izvor de înţelepciune şi de reînnoire.

430. Într-o formă mai concisă şi mai clară găsim această trecere caracteristică de la slujirea femeii la slujirea sufletului într-o scriere confesivă din epoca creştinismului primitiv, respectiv în *Păstorul* lui Hermas, scris în jurul anului 140 d. Cr. Redactată în greceşte, cartea este alcătuită dintr-o serie de viziuni şi revelaţii care, în esenţă, reprezintă consolidarea noii credinţe. O vreme ea a trecut drept canonică, mai apoi însă a fost îndepărtată prin canonul de la Murator. Cartea începe astfel:

431. „Cel care m-a crescut m-a vîndut unei anume Rhoda din Roma. Peste mulţi ani, am făcut din nou cunoştinţă cu ea şi am început să o iubesc ca pe o soră. După cîtăva vreme am văzut-o scăldîndu-se în Tibru şi i-am întins mîna, ajutînd-o să iasă din apă. Văzîndu-i frumuseţea, m-am gîndit în sinea mea: «Aş fi fericit, dacă aş avea o femeie de asemenea frumuseţe şi un asemenea fel de a fi.» Aceasta era singura mea dorinţă şi nimic

mai mult (ἕτερον δὲ οὐδὲ ἓν)." Această trăire este punctul de plecare pentru episodul vizionar care urmează. După toate probabilităţile, Hermas a slujit ca sclav la Rhoda, a fost apoi eliberat, cum se întîmpla frecvent pe atunci, iar ulterior şi-a reîntîlnit fosta stăpînă, prilej cu care s-a născut în sufletul lui, probabil atît din recunoştinţă, cît şi din plăcere, un sentiment de iubire, care însă pentru conştiinţa lui nu avea decît caracterul unei afecţiuni fraterne. Hermas era creştin, în plus, aşa cum rezultă mai apoi din text, era deja la acea dată tată de familie, ceea ce explică uşor refularea elementului erotic. Situaţia specială în care se afla şi care lasă deschise multe probleme era astfel cu atît mai potrivită pentru a-i conştientiza dorinţa erotică. Ea se exprimă desluşit în gînd, prin dorinţa de a o avea pe Rhoda de femeie, dar se limitează, după cum subliniază explicit Hermas, la atare simplă constatare, deoarece orice reprezentare mai dezvoltată şi mai concretă în acest sens cade pe loc sub incidenţa refulării morale. Refularea acestei mase de libido provoacă, după cum rezultă inechivoc din cele ce urmează, o transformare puternică în inconştientul său, însufleţindu-i imaginea sufletului şi imboldind-o la acţiune spontană. Să urmărim textul mai departe:

432. „La citâva vreme,ducîndu-mă eu la Cumae şi aducînd laudă creaţiei lui Dumnezeu pentru măreţia, frumuseţea şi puterea ei, în timp ce mergeam mi s-a făcut somn. Şi un duh m-a luat şi m-a dus într-un loc fără poteci pe care picior de om nu îl poate străbate. Acest loc era plin de crăpături şi sfîrtecat de cursuri de apă. Am trecut de acel riu şi m-am pomenit pe pămînt neted unde m-am aruncat în genunchi şi m-am rugat lui Dumnezeu, mărturisindu-mi păcatele. În timp ce mă rugam, s-a deschis cerul şi am văzut-o pe femeia aceea de care mi-era dor, şi ea m-a salutat din cer şi mi-a spus: «Te salut, Hermas!» Uitîndu-mă la ea, i-am spus: «Stăpînă, ce faci aici?» Iar ea mi-a răspuns: «Am fost adusă aici ca să te învinuiesc în faţa Domnului pentru păcatele tale.» I-am spus: «Mă învinuieşti acum?» «Nu», răspunse ea, «dar ascultă cuvintele pe care am să ţi le spun. Dumnezeu care sălăşluieşte în cer şi care a creat fiinţa din nefiinţă şi a mărit-o şi a înmulţit-o de dragul sfintei sale biserici e supărat pe tine fiindcă ai păcătuit împotriva mea.» Am răspuns,

zicînd: «Am păcătuit eu împotriva ta? Unde şi cînd ţi-am spus eu vreo vorbă rea? Nu te-am privit întotdeauna şi pretutindeni ca pe o zeiţă? Nu te-am tratat întotdeauna ca pe o soră? De ce, femeie, mă învinuieşti pe nedrept de lucruri atît de rele şi de necurate?» A rîs şi mi-a spus: «Lăcomia păcatului s-a ridicat în inima ta. Sau nu ţi se pare că pentru un om drept este o faptă păcătoasă atunci cînd o lăcomie vinovată se ridică în inima sa? Da, e un păcat», spuse ea, «şi unul mare. Căci cel drept năzuieşte către ceea ce e drept.»"

433. Plimbările singuratice sînt, după cum se ştie, favorabile fantazării. Fără îndoială că Hermas s-a gîndit în drum spre Cumae la stăpîna sa, prilej cu care fantezia erotică refulată i-a atras treptat libidoul în inconştient. Ca urmare a scăderii intensităţii conştiente, el devine somnoros, intrînd într-o stare somnambulică, respectiv extatică, ce nu este altceva decît o stare a fanteziei deosebit de intense care absoarbe pe deplin conştiinţa. Or, fapt semnificativ, nu este o fantezie erotică aceea care îl asaltează, ci el se simte cumva transportat într-o altă ţară, călătorie pe care fantezia o reprezintă ca traversare a unui riu şi parcurgere a unei întinderi lipsite de poteci. Astfel inconştientul său îi apare ca o lume opusă sau superioară în care se produc evenimente şi se mişcă oameni, la fel ca în lumea reală. Femeia-stăpînă nu îi apare într-o fantezie erotică, ci sub chip „divin", asemenea unei zeiţe din cer. Această împrejurare arată că impresia erotică refulată în inconştient a însufleţit imaginea originară aflată deja acolo, că a dat viaţă imaginii primordiale a sufletului. Impresia erotică s-a unit deci în inconştientul colectiv cu acele reziduuri arhaice care păstrează din timpuri imemoriale urmele puternice ale impresiei legate de esenţa femeii, a femeii ca mamă şi a femeii ca fecioară dezirabilă. Aceste impresii erau puternice pentru că declanşau atît în copil, cît şi în bărbatul matur forţe care merită fără doar şi poate să fie calificate drept divine, respectiv irezistibile, neapărat constrîngătoare. Recunoaşterea caracterului demoniac al acestor forţe se datorează nu atît unei refulări morale, cît mai degrabă unei autoreglări a organismului psihic, care încearcă prin acest ocol să se apere de pierderea echilibrului. Căci dacă psihicul izbuteşte să stabilească o poziţie

contrară forței irezistibile a pasiunii — care lasă pe om la bunul-plac al semenului său —, prin aceea că, în momentul culminant al ei, detașează idolul de obiectul imens dorit și îl obligă pe om să îngenuncheze în fața imaginii divine, atunci el îl salvează pe acesta de blestemul de a fi atașat de obiect. Redat lui însuși și redus la el însuși, el se regăsește din nou pe traiectoria sa, între zei și oameni, supus propriilor legi. Sfiala enormă a primitivului față de tot ceea ce impresionează, resimțit de el ca vrajă, ca încărcat de forță magică, îl apără oportun de acea pierdere a sufletului de care se tem toate popoarele primitive și căreia îi urmează boala și moartea. Pierderea sufletului corespunde smulgerii unei părți din propria ființă, dispariției unui complex și emancipării de el, complex care devine astfel uzurpatorul tiranic al conștiinței, care reprimă totalitatea omului, îl aruncă pe acesta dincolo de traiectoria sa și îl constrînge la acțiuni a căror unilateralitate oarbă are drept consecință inevitabilă autodistrugerea. Se știe că primitivii sînt atinși de astfel de fenomene, precum amocul, furia turbată, posesiunea și altele asemenea. Recunoașterea caracterului demonic al violenței este o protecție eficientă prin faptul că această reprezentare retrage imediat obiectului vraja puternică și îi situează izvorul în lumea demonică, adică în inconștient, de unde vine chiar violența pasiunii. Resituării libidoului în inconștient îi slujesc și riturile de exorcizare, destinate să aducă sufletul înapoi și să desfacă vraja.

434. Acest mecanism a acționat evident și în cazul lui Hermas. Transformarea Rhodei în stăpîna cerească a retras obiectului real forța nocivă, zămislitoare de pasiune și l-a supus pe Hermas legii propriului său suflet și menirii lui colective. Fără îndoială că în virtutea însușirilor ce îi erau proprii, Hermas a participat în largă măsură la curentele spirituale ale vremii. Chiar pe atunci, fratele său Pius deținea scaunul episcopal la Roma. Hermas era deci chemat să conlucreze la marea sarcină a epocii sale într-o măsură desigur mai mare decît putea el, sclavul de odinioară, să realizeze conștient. Nici o minte capabilă din acea vreme nu se putea opune pe termen lung sarcinii istorice a creștinizării, decît dacă limitele și destinul rasei sale îi atribuiau o altă funcție în marele proces spiritual al transformării. După cum condițiile exterioare de viață îl constrîng pe om să îndeplinească funcții sociale, tot astfel și sufletul conține determinări colective care obligă la o socializare a opiniilor și a convingerilor. Prin trăirea pasiunii și prin rana produsă de pasiune, Hermas este transformat. Încercarea îl duce la slujirea sufletului și la împlinirea unei sarcini sociale de natură spirituală, care pentru vremea aceea nu era în mod sigur de mică însemnătate.

435. Spre a-l face apt pentru această sarcină, sufletul trebuie să îi distrugă lui Hermas și ultima posibilitate de legătură erotică cu obiectul. Această ultimă posibilitate este necinstea față de sine însuși. Negîndu-și conștient dorința erotică, Hermas dovedește doar că ar prefera ca această dorință să nu existe în el, nu și că el nu ar avea într-adevăr intenții și fantezii erotice. De aceea femeia-stăpînă, sufletul, îi dezvăluie fără cruțare existența păcatului comis și îl eliberează pe această cale de legătura sa tainică cu obiectul. Femeia-stăpînă preia astfel în calitate de „vas al cucericiei" pasiunea aflată pe punctul de a se cheltui inutil pe scama obiectului. Trebuia nimicit și ultimul ei rest pentru ca sarcina istorică a momentului să poată fi asumată, respectiv detașarea omului de legăturile sale senzoriale, detașarea lui de „participarea mistică" primitivă. Pentru omul de atunci, această legătură era insuportabilă. Era necesară o diferențiere a spiritualului pentru restabilirea echilibrului. Toate încercările filozofice de restabilire a echilibrului psihic, a acelui *aequanimitas*, condensate mai cu seamă în doctrina stoică, au eșuat din cauza raționalismului lor. Rațiunea poate conferi echilibru doar aceluia pentru care ea este deja în prealabil un organ de echilibrare. Dar pentru cîți oameni și cînd în istorie a fost rațiunea așa ceva? De regulă, omul trebuie să posede și contrariul stării în care se află, pentru a fi constrîns să se situeze la mijloc. Simpla rațiune nu îl va face niciodată să renunțe la plenitudinea vitală și la concretețea senzorială a contingentului. De aceea împotriva puterii și plăcerii temporalității trebuie să se ridice în el bucuria eternității, iar împotriva pasiunii senzualului, extazul suprasensibilului. Pe cît de neîndoielnic reală îi este una din laturi, pe atît de constrîngător eficientă trebuie să îi fie și cealaltă.

436. Deoarece Hermas înţelege că dorinţa lui erotică este reală, el ajunge la cunoaşterea realităţii metafizice, adică imaginea sufletului acaparează astfel şi libidoul senzual care, ataşat pînă atunci de obiectul concret, va conferi de acum înainte imaginii, respectiv idolului, acea realitate pe care obiectul senzorial a revendicat-o dintotdeauna exclusiv pentru sine. Sufletul poate deci vorbi eficient şi îşi poate valorifica exigenţele cu succes. După convorbirea reprodusă mai sus dintre Hermas şi Rhoda, imaginea acesteia dispare şi cerul se închide din nou. Apare în schimb o „femeie bătrînă într-un vestmînt strălucitor" care îl învaţă pe Hermas că dorinţa lui erotică este o faptă păcătoasă şi absurdă, îndreptată împotriva unui spirit vrednic de cinstire, dar că Dumnezeu este supărat pe el nu din această pricină, ci mai degrabă pentru că el, Hermas, rabdă păcatele familiei sale. Acest procedeu îndeminatic sustrage libidoul totalmente dorinţei erotice şi îl transferă, la următoarea răspîntie, în planul sarcinii sociale. De remarcat fineţea deosebită a faptului că sufletul leapădă imaginea Rhodei şi o ia pe aceea a unei femei bătrîne, cu scopul împingerii elementului erotic cît mai mult posibil în fundal. Mai tîrziu, Hermas află prin revelaţie că această femeie bătrînă este *Biserica* însăşi. În felul acesta, elementul concret şi personal se dizolvă în abstracţie, iar ideea dobîndeşte o realitate de care înainte era lipsită. Mai apoi, femeia îi citeşte o carte misterioasă, îndreptată împotriva păginilor şi apostaţilor, al cărei sens însă el nu îl înţelege. Ulterior, aflăm că scrierea cuprinde o misiune. Femeia-stăpînă îi dă astfel o sarcină pe care el, în calitate de cavaler, trebuie să o ducă la bun sfîrşit. Nu lipseşte nici proba virtuţii. Căci, la puţină vreme, Hermas are o viziune în care bătrîna îi făgăduieşte să revină în ceasul al cincilea şi să-i explice revelaţia. Hermas se duce la ţară, în locul convenit. Odată ajuns acolo, găseşte un pat de fildeş, acoperit de o pernă şi de aşternut fin.

437. „Văzînd acolo acele lucruri", scrie Hermas, „am fost extrem de uimit şi m-a cuprins un fel de tremur şi părul mi s-a ridicat în vîrful capului şi o spaimă cumplită a pus stăpînire pe mine, căci eram acolo singur. Cînd mi-am revenit, mi-am amintit de slava lui Dumnezeu şi am prins din nou curaj, am îngenuncheat şi i-am mărturisit Domnului iarăşi păcatele mele, aşa cum făcusem şi mai înainte. Şi ea a venit, însoţită de şase tineri pe care îi mai văzusem înainte şi s-a oprit lîngă mine, ascultînd cum mă spovedeam Domnului de păcate. M-a atins şi mi-a spus: «Hermas, încetează cu rugăciunile de iertare a păcatelor. Roagă-te şi pentru dreptate, ca să iei o parte din ea cu tine, la casa ta.» M-a ridicat de mînă şi m-a condus la pat, spunînd tinerilor: «Mergeţi şi ziditi!» Şi după ce aceştia au plecat şi am rămas singuri, mi-a spus: «Aşază-te, aici!» I-am răspuns: «Stăpînă, să se aşeze intîi cei virstnici». Ea a spus: «Fă ce-ţi spun şi aşază-te!» Dar cînd am vrut să mă aşez în dreapta ei, mi-a făcut semn cu mîna să mă aşez în stînga. Văzîndu-mă îngîndurat şi mihnit că nu mă lăsase să stau de-a dreapta ei, îmi spuse: «Eşti trist, Hermas? Locul din dreapta este al altora, al celor deja plăcuţi Domnului şi care au suferit în numele Său. Ţie îţi lipsesc încă multe ca să poţi sta acolo alături de ei. Dar rămîi ca şi pînă acum în simplitatea ta şi vei sta alături de ei, şi la fel se va întîmpla cu toţi care vor fi îndeplinit lucrarea acelora şi vor fi îndurat ceea ce au îndurat aceia.»"

438. Fără îndoială că Hermas a fost foarte aproape de o înţelegere erotică greşită a situaţiei. Întrevederea celor doi seamănă la început cu o întîlnire «într-un loc frumos şi izolat" (cum spune el). Aşternutul preţios, desfăcut acolo, aminteşte în chip fatal de Eros, aşa încît spaima care îl cuprinde pe Hermas la vederea lui e perfect de înţeles. Evident, el trebuie să se lupte din greu cu asocierea de idei erotice pentru a nu cădea pradă unei stări de spirit profanatoare. S-ar zice că el nu observă tentaţia, dacă nu cumva aceasta este automat presupusă în descrierea spaimei, sinceritate poate mai la îndemînă unui om din acele vremuri decît unuia modern. Căci pe atunci omul era în genere mai aproape de natura sa decît sîntem noi de a noastră şi deci era mai degrabă în situaţia de a-şi percepe nemijlocit şi de a-şi recunoaşte corect reacţiile naturale. În cazul de faţă, spovedania lui Hermas va fi fost provocată tocmai de perceperea unui sentiment profanator. Oricum, întrebarea care urmează, dacă să se aşeze la dreapta sau la stînga, anunţă admonestarea morală pe care i-o dă stăpîna. Deşi în augurele romane semnele venind din

stînga treceau drept favorabile, partea stîngă în genere era socotită atît la greci, cît şi la romani, nefavorabilă, de unde şi ambivalenţa lui „sinister". Dar după cum se vede dintr-un pasaj imediat următor, întrebarea legată de stînga şi de dreapta nu are nimic a face cu credinţa populară, ci este de provenienţă biblică, în raport evident cu *Matei*, 25, 33: „Şi va pune oile de-a dreapta Sa iar caprele de-a stînga." Datorită naturii lor inocente şi blînde, oile sînt o alegorie a binelui, caprele însă, în virtutea neînfrînării şi lubricităţii lor, o imagine a răului. Desemnîndu-i locul din stînga ei, stăpîna ii face cunoscut în termeni voalaţi lui Hermas că îi înţelege psihologia.

439. După ce, cu oarecare mîhnire, cum subliniază chiar el, Hermas îşi ocupă locul din stînga, stăpîna îi atrage atenţia asupra unei viziuni care se desfăşoară în faţa lui: el vede cum tinerii, sprijiniţi de alte zeci de mii de oameni, ridică un turn uriaş, ale cărui pietre se îmbină perfect. Acest turn fără goluri, deci deosebit de solid, indestructibil, semnifică Biserica, după cum află Hermas. *Stăpîna este Biserica, iar turnul de asemenea.* Am văzut deja în *Litania loretană* că Maria este numită „turris Davidica" şi „turris eburnea", turn de fildeş. S-ar părea că aici e vorba de aceeaşi relaţie. Fără îndoială că turnul asumă semnificaţia de soliditate şi de siguranţă, ca de pildă în Psalmul 61, 4: „Căci cu loc de scăpare eşti pentru mine; turn puternic în faţa duşmanului."*

Din puternice motive interioare o anume asemănare cu ridicarea turnului lui Babel este aici exclusă, deşi pasajul o aminteşte, căci Hermas, asemenea tuturor gînditorilor de atunci, va fi suferit din cauza necontenitelor schisme şi dispute eretice ale Bisericii primitive. Această stare de spirit a fost probabil şi motivul principal al elaborării unei asemenea scrieri confesive, fapt ce reiese din precizarea potrivit căreia cartea revelată este îndreptată împotriva păginilor şi apostaţilor. Heteroglosia, confuzia limbilor care a făcut imposibilă înălţarea turnului din Babel, a stăpînit în chiar primele secole Biserica creştină, pretinzînd eforturi deznădăjduite din partea credincioşilor pentru a o stăvili.

* Ediţia Galaction (*n. t.*).

Deoarece creştinătatea de atunci era departe de a alcătui o turmă sub un singur păstor, era firesc ca Hermas să vrea să-l găsească pe „păstorul" puternic, *poimen*-ul, precum şi acea formă solidă şi sigură, capabilă să unească indestructibil elemente aduse din cele patru vînturi, din munţi şi din mare.

440. Jinduirea htonică, senzualitatea sub toate formele de manifestare, cu ancorarea ei în farmecele lumii înconjurătoare şi cu tendinţa ei constrîngătoare către risipirea energiei psihice în multiplicitatea nemărginită a lumii sînt principala piedică în calea desăvîrşirii unei atitudini orientate unitar. Înlăturarea acestei piedici trebuia să fie deci una din sarcinile importante ale vremii. Este prin urmare de înţeles că în *poimen*-ul (păstorul) lui Hermas ne este înfăţişată persoana căreia urma să-i revină asumarea acestei sarcini. Am văzut mai sus cum excitaţia iniţial erotică şi energia declanşată de ea s-au transformat în personificarea complexului inconştient, în figura Ecclesiei, a femeii bătrîne care, prin apariţia ei vizionară, denotă spontaneitatea complexului care îi stă la temelie. Aflăm de aici mai departe că femeia bătrînă, Biserica, devine de acum încolo turnul, căci turnul este de asemenea Biserica. Această trecere este surprinzătoare deoarece corelaţia dintre turn şi femeia bătrînă nu este chiar evidentă. Atributele Mariei din *Litania loretană* ne vor îndruma însă pe calea cea bună, căci acolo găsim desemnarea mamei-Fecioare prin „turn".

441. Acest atribut îşi are izvorul în *Cîntarea Cîntărilor*, 4, 4: „Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis" („Gîtul tău e turnul lui David, menit să fie arsenal") şi 7, 5: „Collum tuum sicut turris eburnea"(„Gîtul tău, stîlp de fildeş"). Tot astfel, 8, 10: „Ego murus, et ubera mea sicut turris" („Zid sînt eu! Şi sînii mei sînt turnuri").*

442. După cum se ştie, *Cîntarea Cîntărilor* este o poezie de dragoste profană, poate un cîntec nupţial, căruia chiar învăţaţii evrei i-au refuzat pînă tîrziu recunoaşterea canonică. Interpretarea mistică se complace însă în a vedea în mireasă pe Israel, iar

* Ediţia Galaction (*n. t.*).

în mire pe Iahve, şi aceasta dintr-un instinct corect, anume din pornirea de a integra şi sentimentul erotic în relaţia unui întreg popor cu Dumnezeul său. Din acelaşi motiv a pus şi creştinismul stăpînire pe *Cîntarea Cîntărilor*, atribuind mirelui sensul de Cristos, iar miresei pe acela de Biserică. Această analogie este extraordinar de apropiată de psihologia medievală, care a stimulat iubirea erotică făţişă pentru Isus din mistica vremii. Mechthild von Magdeburg este un exemplu pilduitor în acest sens. Din acelaşi spirit a izvorît şi *Litania loretană*. Ea se sprijină în ce priveşte unele atribute ale Fecioarei pe *Cîntarea Cîntărilor*. Am arătat deja acest lucru pentru simbolul turnului. Trandafirul, ca şi crinul, este folosit încă de Părinţii greci ca atribut al Marici, inspirat de asemenea de *Cîntarea Cîntărilor*, 2, 1 ş. urm.: „Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias" („Eu sînt narcisul din cîmpie, sînt crinul de prin vîlcele. Cum e crinul între spini, aşa-i draga mea-ntre fete"). O imagine mult utilizată în imnurile medievale închinate Mariei este aceea a „grădinii închise" din *Cîntarea Cîntărilor*, 4, 12 („hortus conclusus, soror mea sponsa" — „sora mea, mireasa mea, e o grădină închisă"[122]) şi aceea a „fîntînii pecetluite" („fons signatus"). Natura erotică evidentă a acestor comparaţii din *Cîntarea Cîntărilor* este explicit acceptată ca atare de Părinţi. Astfel, de pildă, Ambrosius interpretează pe „hortus conclusus" drept „virginitas". Tot astfel, el o compară pe Maria cu coşuleţul de trestie al lui Moise: „Per fiscellam scirpeam, beata virgo, designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moyses ponebatur praeparavit, quia sapientia Dei, quae est filius Dei, beatam Mariam Virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae coniungeretur formavit"[123]. Augustin foloseşte comparaţia, mult cultivată mai tîrziu,

122 Ambrosius, *De Institutione Virginis*, Migne, *Patr. Lat.*, vol. 16, col. 335 ş. urm.

123 „Coşuleţul de trestie o desemnează pe Preafericita Fecioară. Deci mama a pregătit coşuleţul de trestie în care a fost aşezat Moise, pentru că înţelepciunea lui Dumnezeu, care este fiul lui Dumnezeu, a ales-o pe Preafericita Fecioară Maria în al cărei pîntece l-a format pe omul cu care avea mai apoi să se unească în unitatea persoanei" — Ambrosius, *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin*.

a Mariei cu *thalamus*-ul (cămara nupţială), cu trimitere expresă la sensul anatomic: „elegit sibi thalamum castum, ubi coniungeretur sponsus sponsae"[124] şi „procesit de thalamo suo, id est, de utero virginali"[125].

443. Interpretarea *vasului* ca uter trebuie socotită ca sigură atunci cînd, în paralel cu pasajul tocmai citat din Augustin, Ambrosius afirmă: „non de terra [...], sed de coelo *vas* sibi hoc, per quod descenderet, Christus elegit, et sacravit *templum pudoris*"[126]. Şi în scrierile Părinţilor greci, termenul de σκεῦος (vas) apare frecvent. Este posibil ca şi aici să fie vorba de un împrumut din alegoria erotică a *Cîntării Cîntărilor*, deşi termenul de vas nu apare în textul Vulgatei, unde în schimb se întîlneşte imaginea paharului plin: „Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis" („Pîntecele tău e ca un potir învolt şi din care vinul nu lipseşte, şi trupul tău e ca un snop de grîu, încins cu crini" — 7, 3 — ed. Galaction, *n. t.*). Analoagă cu sensul primei propoziţii este comparaţia Mariei cu ulciorul de untdelemn al văduvei din Sarepta, în *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*. „Saerpta in Sydonien lant, dar Helyas wart gesant zuo einer witwen, diu in solte neren, der glicht mîn lip wol wirdeclich, dô den prophêten sant in mich got und uns wolt diu tiurunge verkêren"[127]. O paralelă la cea de a doua propoziţie este şi afirmaţia lui Ambrosius. „In quo virginis utero simul acervus tritici, et

124 „El şi-a ales o cămară nupţială curată, unde mirele se uneşte cu mireasa".

125 „El a ieşit din camera nupţială, adică pîntecele feciorelnic" — Augustinus, *Sermo*, 192, Migne, *Patr. Lat.*, vol. 38, col. 1013.

126 „Nu din pămînt, ci din cer şi-a ales Cristos vasul prin care avea să coboare şi a sfinţit templul pudorii" — Ambrosius, *De Institutione Virginis*, Migne, *Patr. Lat.*, vol. 16, col. 328.

127 *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*, ed.de K.Bartsch, p. 216. [„Sarepta în pămîntul Sidonului, unde a fost trimis Ilie la o văduvă care trebuia să-l hrănească, seamănă într-adevăr cu trupul meu, căci Dumnezeu l-a trimis pe profet în mine şi a vrut să pună capăt nevoilor noastre" — *n. t.*].

lilii floris gratia germinabat: quoniam et granum tritici generabat, et lilium [...]."[128] Sursele catolice[129] semnalează pentru simbolismul vasului pasaje foarte îndepărtate, ca de pildă *Cîntarea Cîntărilor*, 1, 2: „Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino" („Sărută-mă cu sărutările gurii tale, căci dezmierdările tale [de fapt, sînii tăi — nota lui Jung] sînt mai plăcute decît vinul": ed. Galaction — *n. t.*) sau chiar *Ieşirea*, 16, 33: „Şi a rostit Moise către Aaron: «Ia un vas şi pune în el un omer plin, de mană, şi aşează-l înaintea Domnului, spre păstrare, urmaşilor voştri» [ed. Galaction — *n. t.*]. Aceste raportări artificiale pledează mai degrabă împotriva decît în favoarea originii biblice a simbolisticii vasului. Posibilitatea unei origini extrabiblice este sugerată de faptul că imnul marianic medieval îşi ia comparaţiile de pretutindeni, fără şovăire, raportînd la fecioară tot ceea ce este cumva de preţ. Că simbolul vasului este foarte vechi — provine din secolele al III-lea - al IV-lea — nu constituie un argument în favoarea originii sale profane, căci înşişi Părinţii Bisericii înclinau să utilizeze comparaţii extrabiblice, păgîne; aşa Tertullian[130], Augustin[131] şi alţii o compară pe Fecioară cu pămîntul încă nepingărit, cu ogorul încă nearat, fireşte nu fără o privire aruncată pe furiş către Kore-le misterelor. Astfel de comparaţii au luat naştere cu pornire de la modele păgîne. Cumont a demonstrat ceva asemănător: pentru ilustraţia de carte a Evului Mediu timpuriu, reprezentarea ridicării la cer a lui Ilie, bunăoară, a fost derivată dintr-un model antic mithriac. În nenumărate obiceiuri, şi nu mai puţin în stabilirea zilei de naştere a lui Cristos la data legată de *natalis solis invicti*, Biserica a urmat modele păgîne. Hieronymus compară Fecioara cu *soarele*, ca mamă a luminii.

128 „Şi în pîntecul Fecioarei harul făcea să încolţească în acelaşi timp o grămadă de grîu şi de flori de crin: deoarece el zămislea firul de grîu şi crinul [...]" — Ambrosius, *loc. cit.*, col. 341.

129 Salzer, A., *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymn-Poesie des Mittelalters*, 1893.

130 „Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata" etc. („Acel pămînt virgin nu a fost încă stropit de ploaie şi nici fertilizat de ape").

131 „Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est" („Adevărul a apărut din pămînt, căci Christos s-a născut din Fecioară.").

444. Atare denumiri de natură extrabiblică îşi pot avea izvorul doar în reprezentările păgîne, încă circulante în acele vremuri. De aceea este legitim a ne gîndi în cazul simbolisticii vasului la simbolurile corespunzătoare ale gnosticilor, bine cunoscute şi foarte răspîndite pe atunci. S-a păstrat din acea epocă un număr mare de geme cu simbolul vasului: ulciorul avînd de-o parte şi de alta un fel de panglici curioase, amintind de un uter cu ligamentele laterale. Matter numeşte acest recipient „Vase of Sin", cumva în opoziţie cu imnurile marianice care aduc laudă Fecioarei în calitate de „vas virtutum". King[132] contestă ca arbitrară această interpretare şi se alătură lui Koehler care socoteşte că imaginea de pe geme (în principal egiptene) are legătură cu ulcioarele de la roata ce slujea la scoaterea apei din Nil şi la pomparea ei pe cîmpuri, ceea ce ar indica şi panglicile ciudate, destinate fixării ulciorului de roată.

445. Activitatea fertilizatoare a ulciorului se poate exprima în frazeologia antică, după cum observă King, prin „fecundarea lui Isis cu sămînţa Osiris". Adesea, apare pe vas o vînturătoare, probabil în legătură cu „mystica vannus Iacchi", λίκνον , locul de naştere figurat al bobului de grîu ca simbol al zeului fecundităţii.[133] La greci, exista o ceremonie nupţială în cadrul căreia se aşeza pe capul miresei o vînturătoare plină cu fructe, evident act magic de stimulare a fecundităţii. Acestei concepţii îi vine în întîmpinare reprezentarea egipteană după care totul se trage din apa primordială, din *Nu* sau *Nut*, identificată cu Nilul sau cu oceanul. *Nu* este reprezentată în scriere prin trei *oale*, trei *semne de apă* şi prin semnul cerului. Într-un imn către Ptah-Tenen se spune: „Creatorul grîului, care se naşte din el în numele lui, Nu, bătrînul, care fertilizează masa de apă a cerului şi care face ca apele să apară pe munţi pentru a da viaţă bărbatului şi femeii."[134] Sir Wallis Budge mi-a atras atenţia că simbolistica

132 C.W. King, *The Gnostics and their Remains*, p. 111.

133 Comp. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 319 (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke, V*]).

134 Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. I, p. 511.

uterului continuă şi astăzi să existe în partea de sud a Egiptului sub forma actelor magice destinate să aducă ploaia şi să stimuleze fecunditatea. Uneori chiar băştinaşii ucid în pădure o femeie căreia îi scot uterul spre a-l folosi în riturile magice.[135] Dacă ne amintim măsura în care Părinţii Bisericii au fost influenţaţi de reprezentările gnostice, deşi le-au şi combătut vehement ca erezii, nu este imposibil de imaginat că tocmai în această simbolică a vasului s-au infiltrat anumite elemente păgîne apte a fi utilizate în sens creştin; ceea ce va fi fost cu atît mai uşor, cu cît în sine cultul Mariei este de origine păgînă, asigurînd Bisericii creştine moştenirea Marii Mame, a lui Isis etc. Şi imaginea vasului înţelepciunii (*vas sapientiae*) trimite la un model gnostic, anume la *Sophia*, simbol atît de important în gnoză.

446. Am zăbovit asupra simbolisticii vasului mai mult decît s-ar fi aşteptat cititorii mei să o fac. Am procedat însă astfel dintr-un motiv bine determinat, anume spre a lămuri din punct de vedere psihologic relaţia dintre legenda Graalului, atît de caracteristică pentru Evul Mediu timpuriu, şi slujirea femeii. Reprezentarea religioasă centrală a acestei materii legendare, cunoscută în multiple variante, este recipientul sacru, o imagine absolut necreştină — după cum îşi dă oricine seama — a cărei obîrşie este de căutat în altă parte decît în izvoarele canonice.[136] Potrivit celor expuse mai sus, cred că avem a face cu un veritabil element gnostic care fie a supravieţuit campaniei de stîrpire a ereziilor, fiindcă s-a transmis pe căi oculte, fie îşi datorează renaşterea unei reacţii inconştiente împotriva creştinismului oficial dominant. Supravieţuirea sau renaşterea inconştientă a simbolului vasului atestă o întărire a principiului feminin în cadrul

135 Cf. P. Amaury Talbot, *In the Shadow of the Bush*, pp. 67, 74 ş. urm.

136 O altă dovadă cu privire la rădăcinile păgîne ale simbolisticii vasului ne furnizează „oala magică" din mitologia celtică. Dagda, unul din zeii binevoitori ai vechii Irlande, are o astfel de oală care oferă oricui hrană, după merite şi nevoi. Şi zeul celtic Bran posedă un vas al reînnoirii. Se admite că numele „Brons" — unul din personajele legendei Graalului — provine din „Bran". Alfred Nutt este de părere că „Bran", stăpînul vasului, şi „Brons" reprezintă trepte ale trecerii de la legenda celtică a lui Peredur la căutarea sfîntului Graal. Se pare deci că motive legate de Graal apar deja în mitologia celtică. Rămîn îndatorat dr Maurice Nicoll, Londra, pentru referinţele de mai sus.

psihologiei masculine de atunci. Simbolizarea într-o imagine enigmatică semnifică o spiritualizare a eroticii însufleţite de slujirea femeii. Spiritualizarea semnifică însă întotdeauna reţinerea unei mase de libido, care altminteri s-ar cheltui direct în sexualitate. Experienţa ne arată că dacă o astfel de masă libidinală este reţinută, atunci o parte din ea trece în expresia spiritualizată, iar cealaltă parte cade în inconştient unde provoacă o anume însufleţire a imaginilor corespunzătoare, care se exprimă tocmai prin simbolul vasului. Simbolul trăieşte reţinînd anumite forme de libido şi provoacă, la rîndu-i, din nou reţinerea acestora. Distrugerea simbolului înseamnă scurgerea libidoului pe o cale directă sau cel puţin constringerea aproape inexorabilă la utilizare directă. Simbolul viu însă înlătură această primejdie. Un simbol îşi pierde forţa, să zicem magică sau, altfel spus, salvatoare, de îndată ce i se recunoaşte caracterul dizolvabil. Un simbol activ trebuie de aceea să posede o structură inatacabilă. El trebuie să fie cea mai bună expresie posibilă a concepţiei de viaţă date, trebuie să nu poată fi depăşit ca sens, să se afle atît de departe de înţelegere încît intelectul critic să nu aibă la îndemînă mijloacele de a-l descompune în chip eficient, în fine trebuie ca forma lui estetică să vină convingător în întîmpinarea sentimentului, în aşa fel încît nici un argument de natură afectivă să nu îi poată sta împotrivă. Simbolul Graalului pare a fi îndeplinit pentru o vreme atare exigenţe, datorînd acestei împrejurări acţiunea sa vie, nici astăzi stinsă, după cum se vede din exemplul lui Wagner, deşi epoca şi psihologia noastră urmăresc necontenit să-l destrame.

447. Creştinismul oficial a absorbit o dată în plus elementele gnostice din psihologia slujirii femeii pe care le-a subordonat unui cult proeminent al Mariei. Am ales *Litania loretană* dintr-un foarte mare număr de materiale la fel de interesante. Această asimilare de către simbolul general creştin a avut drept prim efect înăbuşirea culturii sufleteşti a bărbatului, aflată în germene în slujirea femeii. Sufletul lui, exprimat în imaginea stăpînei de el alese, şi-a pierdut expresia individuală, trecînd în simbolul general. În felul acesta s-a pierdut şi posibilitatea unei diferenţieri individuale, el fiind refulat printr-o expresie colectivă. Astfel de pierderi au de obicei urmări rele; ele nu au întîrziat nici

în acest caz să se manifeste. Prin faptul că relația sufletească cu femeia se exprima prin cultul colectiv al Mariei, imaginea femeii a pierdut o valoare revendicată cumva firesc de ființa umană. Această valoare, care își găsește expresia naturală doar în opțiunea individuală, cade în inconștient ori de cîte ori expresia individuală este înlocuită de una colectivă. În inconștient, imaginea femeii este mobilată de o manieră care activează dominantele infantil-arhaice. Relativa devalorizare a femeii reale se compensează astfel prin trăsături demonice, căci toate conținuturile inconștiente apar proiectate în obiect în măsura în care sînt activate prin valori libidinale scindate. Devalorizarea relativă a femeii semnifică faptul că, într-un anume sens, bărbatul o iubește mai puțin, în schimb, ea apare ca prigonitoare, deci ca vrăjitoare. În felul acesta, o dată cu adorarea intensă a Mariei și ca o consecință a ei, s-a dezvoltat mania delirantă a vrăjitoarelor, această pată ruşinoasă, de neșters, pe chipul Evului Mediu tîrziu. Ea însă nu a fost singura urmare. Prin scindarea și refularea unei importante tendințe progresive s-a instalat o anume activare a inconștientului. Or, această activare nu își putea găsi în simbolul general creștin o expresie pe măsură, căci expresia adecvată nu ar fi putut să fie pentru început decît individuală. Această împrejurare pregătește terenul pentru erezii și schisme. Împotriva acestora, conștiința creștină trebuia să se apere fanatic. Dementa ororilor săvîrșite de Inchiziție a constituit îndoiala supracompensată care se ridica din inconștient și care în cele din urmă a provocat una din cele mai mari schisme ale Bisericii, anume Reforma.

448. Din această întinsă dezbatere ar fi de reținut următoarele concluzii: am pornit de la viziunea lui Hermas despre *turnul* ce se zidea. Femeia bătrînă, care afirmase mai înainte că este Biserica, declară acum că Biserica este simbolizată de turn. Importanța ei este preluată de turn și despre el vorbește în continuare textul *poimen*-ului. Pentru Hermas e vorba de acum încolo de turn și nu de bătrînă, cu atît mai puțin de Rhoda, femeia reală. Desprinderea libidoului de obiectul real și transferarea lui asupra simbolului, respectiv trecerea lui într-o funcție simbolică sînt astfel încheiate. Ideea unei Biserici universale și unitare, exprimată prin simbolul unui turn fără fisuri, de nezdruncinat, devine în spirit o realitate ireversibilă.

449. Desprins de obiect, libidoul este transpus în interiorul subiectului, ceea ce provoacă o activare a imaginilor inconștientului. Aceste imagini sînt forme arhaice de expresie care devin simboluri, aparînd, la rîndul lor, ca echivalente ale unor obiecte relativ devalorizate. Acest proces este însă la fel de vechi ca omenirea, căci simbolurile se găsesc deja printre relicvele omului preistoric ca și la reprezentanții celui mai de jos tip uman din zilele noastre. În cazul formării simbolului este foarte probabil vorba de o funcție și biologic extrem de importantă. Deoarece simbolul poate să trăiască doar în virtutea unei devalorizări relative a obiectului, el ținteşte probabil și la devalorizarea obiectului. Dacă obiectul ar avea o valoare necondiționată, el ar determina neapărat subiectul, ceea ce ar însemna o suspendare absolută a libertății de acțiune a acestuia, căci o libertate relativă nu ar putea să subziste alături de determinarea necondiționată prin obiect. Starea unei raportări absolute la obiect echivalează cu o exteriorizare deplină a procesului conștiinței, deci cu o identitate subiect-obiect care face imposibilă orice posibilitate de cunoaștere. Sub o formă mai estompată, această stare se găsește și astăzi la populațiile primitive. Așa-numitele *proiecții*, pe care le întîlnim frecvent în cursul analizelor terapeutice, nu sînt altceva decît reziduuri ale unei identități inițiale dintre subiect și obiect. Excluderea cunoașterii determinate de o astfel de stare și imposibilitatea unei experiențe conștiente înseamnă o considerabilă diminuare a capacității de adaptare care, față de lipsa de apărare și de protecție a omului și față de neajutorarea de lungă durată a descendenților săi, atîrnă greu în cumpănă. Starea de ignoranță înseamnă însă și din punctul de vedere al afectivității o inferioritate periculoasă, căci identitatea dintre sentiment și obiectul perceput are ca efect mai întîi faptul că un obiect oarecare poate acționa oricît de puternic asupra subiectului, iar apoi că un afect oarecare al subiectului poate absorbi și silui obiectul. Un episod din viața unui boșiman îmi va ilustra ideea. Un boșiman are un băiețel pe care îl iubește cu acel soi de dragoste oarbă și duioasă, caracteristică primitivilor. Din punct de vedere psihologic, această iubire este evident absolut autoerotică, adică subiectul se iubește pe sine în obiect. Obiectul

slujește în acest caz de oglindă erotică. Într-o zi, boșimanul se întoarce supărat acasă de la pescuit, căci nu prinsese nimic. Ca de obicei, copilul îi vine bucuros în întîmpinare. Tatăl însă pune mîna pe el și-l strînge pe loc de gît. Fireşte, apoi îl plînge cu aceeași buimăceală cu care îl ucisese.

450. Acest caz arată desluşit identitatea dintre obiect şi afectul corespunzător. Este limpede că o astfel de mentalitate împiedică orice organizare superior protectoare a hoardei. Ea este un factor nefavorabil reproducerii şi înmulțirii speciei şi trebuie de acea, în cazul unei specii cu vitalitate puternică, refulată şi remodelată. Izvorît din acest scop şi slujindu-i, simbolul retrage obiectului o anumită cantitate de libido, devalorizîndu-l relativ şi conferind subiectului o supravaloare. Această supravaloare se referă însă la inconştientul subiectului. Acesta este situat astfel între o determinantă exterioară şi una inferioară, ceea ce îi oferă posibilitatea alegerii şi o relativă libertate.

451. Simbolul provine întotdeauna din reziduuri arhaice, din engrame aparținînd istorici tribale, despre a căror origine şi vechime se poate specula mult, dar despre care nu se poate stabili nimic precis. Ar fi şi cu totul fals să se deducă simbolurile din izvoare personale, de exemplu din sexualitatea individuală refulată. O astfel de refulare poate oferi cel mult cantitatea de libido necesară activării engramei arhaice. Engrama însă corespunde unui mod funcțional ereditar care își datorează existența nu unei refulări sexuale seculare, ci faptului în sine al diferențierii instinctelor. Diferențierea instinctelor însă a fost şi este o măsură biologică necesară, care nu este specifică doar speciei umane, ci se manifestă şi în atrofia sexuală a albinelor lucrătoare. Am dedus proveniența simbolului, în cazul de față a simbolului recipientului, din reprezentări arhaice. După cum la baza acestui simbol se află reprezentarea originară a uterului, tot astfel putem presupune o origine analoagă şi în legătură cu simbolul turnului. Acesta ar putea aparține seriei simbolurilor falice, atît de abundent citate de istoria simbolurilor. Faptul că tocmai în clipa în care trebuie să își refuleze fantezia erotică, la vederea patului ademenitor, lui Hermas i se impune un simbol falic, corespunzător probabil erecției, nu este de mirare. Am văzut că şi alte

atribute simbolice ale Bisericii-fecioare au o evidentă origine erotică, confirmată de însăşi proveniența lor din *Cîntarea Cîntărilor*, iar, pe deasupra de interpretarea explicită în același sens pe care o furnizează Părinții Bisericii. Simbolul turnului din *Litania loretană* are aceeași origine şi se sprijină, probabil din acest motiv, pe un fundament analog. Atributul „de fildeş" al turnului este neîndoielnic de natură erotică, prin faptul că se referă la culoarea şi netezimea pielii („pieptul lui e scut de fildeş"[137]). Dar şi turnul ne apare în raporturi al căror caracter erotic este limpede formulat în *Cîntarea Cîntărilor*, 8, 10. „Zid sînt eu acum şi sînii mei sînt turnuri." Este evident vorba de relieful sînilor, deci de consistența lor plină şi fermă, la fel ca în versul 5, 15: „Stîlpi de marmoră sînt picioarele lui." Tot astfel şi în versurile 7, 5: „Gîtul tău e stîlp de fildeş" şi „Nasul tău este ca turnul din Liban", prin care se înțeleg zvelțeța şi caracterul impunător. Aceste atribute corespund senzațiilor tactile şi organice care sînt situate în obiectiv. După cum o stare de spirit sumbră vede totul cenuşiu, iar una voioasă, totul luminos şi colorat, tot astfel tactilul se află sub influența senzațiilor sexuale subiective, în acest caz a senzației de erecție, ale cărei calități sînt transferate asupra obiectului. Psihologia erotică a *Cîntării Cîntărilor* utilizează pentru obiect, în vederea sporirii valorii sale, imaginile trezite în subiect. Psihologia Bisericii foloseşte însă aceleași imagini spre a orienta libidoul asupra obiectului figurat; psihologia lui Hermas face mai întîi din imaginea inconştient trezită în el un scop în sine, destinat să încorporeze acea idee de deosebită importanță pentru mentalitatea de atunci, anume stabilizarea şi organizarea concepției despre lume şi a atitudinii creştine recent cîştigate.

b) Relativitatea noțiunii de Dumnezeu la Meister Eckhart

452. Procesul parcurs de Hermas reprezintă în mic ceea ce s-a petrecut în mare în psihologia Evului Mediu timpuriu: redescoperirea femeii şi crearea simbolului feminin al Graalului. Hermas a văzut-o pe Rhoda în altă lumină, dar masa de libido pusă

137 *Cîntarea Cîntărilor*, 5, 14.

astfel în libertate s-a transformat în mîinile sale în îndeplinirea îndatoririi pe care acele vremuri i-o trasau.

453. După părerea mea este caracteristic pentru psihologia noastră faptul că pe pragul noii epoci două spirite au exercitat o influență covîrșitoare asupra inimilor și minților tinerei generații: Wagner și Nietzsche. Primul, un apărător al iubirii, care face să răsune în muzica sa toată gama sunetelor simțirii, de la Tristan în jos pînă la patima incestuoasă, iar de la Tristan în sus pînă la spiritualitatea cea mai înaltă a Graalului; ultimul — un apărător al forței și al voinței victorioase a individualității. În expresia sa supremă și ultimă, Wagner se leagă de legenda Graalului, după cum Goethe se leagă de Dante; Nietzsche, în schimb, se leagă de imaginea unei caste și a unei morale de stăpîni, așa cum Evul Mediu o realizase nu o dată în figurile eroice ale cavalerilor blonzi. Wagner sfarmă legăturile care încătușau iubirea, Nietzsche sparge „tablele de valori" care înăbușeau individualitatea. Amîndoi năzuiesc spre scopuri asemănătoare, dar produc o sciziune ireparabilă, căci acolo unde există iubire, nu stăpînește puterea individului, iar acolo unde aceasta stăpînește, nu există iubire.

454. Faptul că trei mari spirite germane sînt legate prin cele mai mari opere ale lor de psihologia Evului Mediu timpuriu îmi pare a fi o dovadă că tocmai acea epocă a lăsat deschisă o problemă căreia pînă aci nu i s-a găsit nici un răspuns.

455. Vom încerca să ne apropiem mai mult de această problemă. Am anume impresia că acel ceva straniu care bîntuia prin unele ordine cavalerești ale timpului (de pildă, printre templieri), și care și-a găsit expresia în legenda Graalului nu era decît germenele sau mugurele unei noi orientări, cu alte cuvinte ale unui nou simbol. Caracterul necreștin, respectiv modul gnostic al simbolului Graalului, trimite înapoi la acele erezii din creștinismul timpuriu, la acele rudimente în parte copleșitoare ce ascund în sine o sumedenie de idei îndrăznețe și strălucitoare. Or, gnoza oferă o desfășurare bogată de psihologie inconștientă, ba chiar o hipertrofie perversă a ei, deci tocmai acel element care se împotrivește cel mai mult *regulae fidei*, acel element prometeic și creator care se apleacă doar în fața propriului suflet, nu și în fața unei reguli colective. În gnoză aflăm, ce-i drept într-o formă rudimentară, credința în puterea propriei revelații și a propriei cunoașteri care va lipsi veacurilor ce vor urma. Această credință își are originea în sentimentul trufaș al propriei înrudiri cu Dumnezeu, care nu se supune nici unui precept uman și care, în caz contrar, îi constrînge chiar pe zei prin puterea cunoașterii sale. În gnoză își află punctul de pornire acel drum care duce la cunoștințele, atît de importante pentru psihologie, ale misticii germane, aflate la apogeu în acele vremuri despre care tocmai am vorbit. Spre a lămuri mai bine problema de față, ne vom aminti și de Meister Eckhart, cel mai mare gînditor al acelei epoci. După cum în cavalerism se făceau simțite premisele unei noi orientări, tot astfel noile idei din sînul Bisericii au fost reprezentate de gîndirea lui Eckhart, idei avînd o orientare *ufletească* analoagă aceleia care l-a determinat pe Dante să urmărească imaginea Beatricei în infernul inconștientului și care i-a inspirat pe cîntăreții ce au slăvit faima Graalului. Din păcate nu avem cunoștințe despre viața personală a lui Eckhart, care să ne poată lămuri în legătură cu felul în care el a ajuns la suflet; că avea însă o experiență personală, se poate deduce din modul superior în care vorbește în predica despre căință: „și încă rareori se aude că oameni care nu s-au rătăcit mai înainte să ajungă să înfăptuiască lucruri mari". În raport de sentimentul creștin al culpabilității, sentimentul lui Eckhart al înrudirii lăuntrice cu Dumnezeu pare puțin ciudat. Ne simțim transportați în atmosfera *Upanișadelor*. La Eckhart va fi avut loc o extraordinară potențare a valorii sufletului, adică a valorii propriei interiorități, pentru ca el să se poată ridica la o concepție pur psihologică, deci relativă, despre Dumnezeu și despre relația acestuia cu omul. Descoperirea și formularea amănunțită a ideii de relativitate a lui Dumnezeu în raport de om și de sufletul omului îmi pare a fi una din cele mai importante trepte pe calea înțelegerii psihologice a fenomenului religios. Totodată, se conturează astfel și posibilitatea unei eliberări a funcției religioase din limitele apăsătoare ale criticii intelectuale, care are și ea, la rîndu-i, drept de existență.

456. Ajungem astfel la sarcina propriu-zisă a acestui capitol, anume la lămurirea relativității simbolului. Prin *relativitatea lui Dumnezeu* înțeleg opinia după care Dumnezeu nu este „absolut", adică desprins de subiectul uman și dincolo de toate condițiile omenești, ci este în anume sens dependent de subiectul uman, între Dumnezeu și om funcționînd o relație reciprocă și inevitabilă, în așa fel încît omul poate fi înțeles ca o funcție a lui Dumnezeu, iar acesta ca o funcție a omului. Pentru psihologia noastră analitică, știință pe care trebuie să o concepem empiric, imaginea lui Dumnezeu este expresia simbolică a unei stări psihice sau a unei funcții, caracterizată prin aceea că este neapărat superioară voinței conștiente a subiectului, putînd de aceea impune sau face posibile fapte și prestații inaccesibile efortului conștient. Acest impuls extrem de puternic — în măsura în care funcția lui Dumnezeu se manifestă în acțiune — sau această inspirație ce depășește intelectul conștient provin de la o stază a energiei în inconștient. Prin această acumulare libidinală sînt insuflețite imagini pe care inconștientul colectiv le posedă ca posibilități latente, printre care *imagoul* lui Dumnezeu, acea amprentă care din timpuri imemoriale este expresia colectivă a influențelor celor mai puternice și mai necondiționate exercitate asupra conștiinței de concentrările inconștiente ale libidoului. Pentru psihologia noastră, obligată ca știință să se limiteze, în interiorul granițelor trasate cunoașterii noastre, la domeniul empiric, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcție a inconștientului, anume manifestarea unei mase libidinale scindate care a activat *imagoul* divin. Pentru concepția metafizică, Dumnezeu este fireşte absolut, adică existînd pentru sine. Ea traduce astfel și o desprindere totală de inconștient, ceea ce psihologic înseamnă că nu sîntem conștienți de faptul că acțiunea divină izvorăşte dinlăuntrul nostru. În schimb, concepția despre relativitatea lui Dumnezeu înseamnă că o parte importantă a proceselor inconștiente este cel puțin vag recunoscută ca fiind alcătuită din conținuturi psihologice. Această opinie poate apărea, fireşte, acolo unde se acordă sufletului o atenție mai mare decît obișnuit, ceea ce produce o retragere a conținuturilor inconștientului din proiecțiile lor în obiecte, și o dotare a lor cu

anume doză de conștientizare, care le face să apară ca ținînd de subiect și de aceea ca subiectiv condiționate. Este acesta cazul misticilor.

457. Nu trebuie să înțelegem însă de aici că am avea de-a face cu o primă apariție a ideii de relativitate a lui Dumnezeu. La primitivi există în mod natural și în principiu o relativitate a lui Dumnezeu, prin aceea că pe o treaptă inferioară se admite pretutindeni o viziune a lui Dumnezeu de natură pur dinamică, adică Dumnezeu este o *forță divină*, forță a sănătății, a sufletelor, a medicinei, a bogăției, a căpeteniei etc. care poate fi captată prin anumite tehnici și utilizată pentru producerea lucrurilor necesare vieții și sănătății oamenilor, ocazional și pentru obținerea de efecte magice ostile. Primitivul simte această forță ca situată atît înăuntru cît și în afara lui, adică atît ca forță vitală proprie, cît și ca „medicină", în amuleta pe care o poartă, ori ca influență emanînd de la căpetenia sa. Aceasta este prima reprezentare atestată a unei forțe spirituale care pătrunde și umple totul. Psihologic, forța fetișului sau prestigiul vraciului este o evaluare subiectivă inconștientă a acestor obiecte. În fapt, este vorba deci de libidoul care se găsește în inconștientul subiectului și care poate fi perceput în obiect, pentru că orice inconștient activat apare proiectat. Relativitatea lui Dumnezeu care se manifestă în mistica medievală este, prin urmare, o reîntoarcere la stările primitive. Reprezentările orientale înrudite ale Ātman-ului individual și supraindividual nu sînt regresiuni la condiția primitivă, ci o dezvoltare constantă, corespunzătoare esenței Orientului, cu punctul de pornire în primitivitate și cu păstrarea principiilor desluşit manifestate încă de atunci. Reîntoarcerea la primitivitate nu ne uimește în măsura în care orice formă de religie cu adevărat vie organizează cultic sau etic una sau alta din tendințele primitive ce fac să se reverse spre ea tocmai forțele instinctuale, cauză a desăvîrşirii ființei umane în procesul religios.[138] Această reîntoarcere la primitivitate sau legătura neîn-

138 Exemplele sînt aici foarte numeroase. Am indicat cîteva în *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

treruptă cu ea, precum în India, reprezintă contactul cu pămîntul matern, sursă a oricărei forţe. Pentru concepţiile prea raţional sau prea etic diferenţiate, aceste forţe instinctuale sînt de natură „impură". Dar izvoarele vieţii sînt atît limpezi, cît şi tulburi. Motiv pentru care o prea mare „puritate" este lipsită de viaţă. Orice reînnoire a vieţii trece prin zone tulburi şi înaintează spre claritate. Cu cît clarificarea şi diferenţierea sînt mai mari, cu atît mai mică este intensitatea vitală, tocmai din cauza eliminării substanţelor care tulbură. Ceea ce marele relativist care a fost Meister Eckhart a înţeles prea bine cînd a spus: „De aceea Dumnezeu rabdă de bunăvoie stricăciunea păcatelor şi a răbdat-o adesea şi a dat-o cel mai adesea tocmai acelora pe care i-a ales să înfăptuiască lucruri mari. Iată: cine a fost mai iubit de Domnul nostru şi mai apropiat de El decît au fost apostolii? Nu e nici unul care să nu fi căzut, toţi au păcătuit de moarte. Ceea ce El a dovedit adesea în Noul şi Vechiul Legămînt prin aceia care mai apoi i-au fost cei mai iubiţi; şi astăzi rareori se mai aude ca oameni care nu s-au rătăcit cumva mai înainte să ajungă să înfăptuiască lucruri mari."[139]

458. Pe de-o parte, datorită pătrunderii sale psihologice, pe de alta datorită altitudinii simţirii şi gîndirii sale religioase, Meister Eckhart este cel mai strălucit reprezentant al orientării critice din sînul Bisericii sfîrşitului de veac XIII. Iată de ce voi da mai jos o serie de citate din reflecţiile sale care îi pun în lumină concepţia relativistă despre Dumnezeu:

459. „Căci omul este cu adevărat Dumnezeu, iar Dumnezeu este cu adevărat om."[140]

460. „În schimb, acela pentru care Dumnezeu nu este un astfel de bun lăuntric trebuie să şi-l *aducă pe Dumnezeu de afară*, de aici şi de-acolo — de unde îl caută în chip neîndestulător prin anumite lucrări, prin oameni sau locuri: dar tocmai aşa nu îl are şi atunci lesne vine ceva care îl tulbură. Şi anume îl tulbură nu doar tovărăşia rea, ci şi cea bună, nu doar strada, ci şi

139 F. Pfeifer, *Deutsche Mystiker*, 1857, vol. II, p. 557.

140 *Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit*. În H. Buettner, *Meister Eckharts Schriften und Predigten*, 1909, vol. II, p. 185.

biserica, nu doar vorbele şi lucrările rele, ci aşijderea cele bune. Căci piedica este în el: în el Dumnezeu nu a devenit încă lume. Altminteri, s-ar simţi în tot locul şi în preajma tuturor oamenilor bine şi apărat: l-ar avea pururi pe Dumnezeu" etc.[141]

461. Acest pasaj este de un deosebit interes psihologic: el ne dezvăluie o parcelă din concepţia primitivă mai sus schiţată despre Dumnezeu. „A-l aduce pe Dumnezeu de afară" este analog părerii după care *tondi*[142] poate fi procurat de afară. Este posibil ca la Eckhart să fie vorba de o figură retorică, de o figură care însă lasă să transpară sensul originar. Oricum, este limpede că prin Dumnezeu el înţelege aici o valoare psihologică. Fapt atestat de propoziţia după care acela care şi-l aduce pe Dumnezeu de afară este tulburat de obiecte. Cine îl are pe Dumnezeu în afară îl are în mod necesar proiectat în obiect, iar obiectul dobîndeşte astfel o supravaloare. În acest caz, obiectul exercită o influenţă nemăsurată asupra subiectului, menţinîndu-l într-o anumită dependenţă servilă. Eckhart are probabil în vedere această bine cunoscută legătură cu obiectul, care face ca lumea să apară în rolul lui Dumnezeu, adică al unei mărimi absolut determinante. De aceea el adaugă că pentru un astfel de om, Dumnezeu nu a devenit încă lume, deoarece lumea îi ţine loc de Dumnezeu. Dacă l-ar poseda în sine însuşi, atunci l-ar avea pe Dumnezeu (tocmai această valoare) întotdeauna ca obiect, ca lume, şi atunci Dumnezeu i-ar deveni lume. În acelaşi text, Eckhart afirmă: „Cine este într-o stare dreaptă de spirit se simte bine pretutindeni şi în preajma tuturor oamenilor; cine este într-o stare nedreaptă de spirit, acela se simte rău pretutindeni şi în preajma tuturor. Un suflet drept îl are pe Dumnezeu la sine."[143] Cel care posedă această valoare se simte pretutindeni bine, el nu depinde de obiecte, adică nu are nevoie de nimic şi nu speră să obţină de la obiect ceea ce îi lipseşte. Rezultă de aici că la

141 *Geistliche Unterweisung*, 4. H. Buettner, *loc. cit.*, vol. II, p. 8.

142 Conceptul de libido la populaţia Batak, în J. Warneck, *Die Religion der Batak*. *Tondi* este numele forţei magice în jurul căreia se roteşte, ca să spun aşa, totul.

143 H. Buettner, *loc. cit.*, vol. II, pp. 6 ş. urm.

Eckhart, Deumnezeu este o stare psihică, mai exact spus, o *stare psihodinamică*.

462. „În al doilea rînd, prin împărăţia lui Dumnezeu înţelegem *sufletul*. Căci *sufletul este alcătuit asemenea Dumnezeirii*. Prin urmare, tot ce s-a spus aici despre împărăţia lui Dumnezeu, în măsura în care Dumnezeu însuşi este această împărăţie, se poate în adevăr spune şi despre suflet. *Totul s-a făcut prin el*, continuă Sfîntul Ioan. *Despre suflet este vorba căci sufletul este Totul*. El este totul prin faptul că este o imagine a lui Dumnezeu. Ca atare, el este însă şi împărăţia lui Dumnezeu [...] În asemenea măsură este Dumnezeu în suflet, spune un maestru, încît întreaga sa fiinţă-Dumnezeu se sprijină pe suflet. Atunci cînd Dumnezeu este în suflet este o stare mai înaltă decît atunci cînd sufletul este în Dumnezeu: faptul că el este în Dumnezeu nu îl face încă preafericit, îl face însă faptul că Dumnezeu este în el. Fiţi încredinţaţi: *Dumnezeu este el însuşi preafericit în suflet!*"[144]

463. Sufletul, această noţiune cu sensuri şi interpretări multiple, corespunde — considerată din punct de vedere istoric — unui conţinut care trebuie să beneficieze de o anume autonomie în interiorul limitelor conştiinţei, căci altminteri nu i-ar fi venit nimănui ideea de a atribui sufletului o esenţă autonomă, ca şi cum ar fi un lucru obiectiv perceptibil. El trebuie să fie un conţinut avînd spontaneitate şi, consecutiv, o stare parţial inconştientă ca orice complex autonom. Primitivul are, de regulă, după cum se ştie, mai multe suflete, adică mai multe complexe cu un grad înalt de autonomie, în aşa fel încît ele i se impun ca fiinţe separate (la fel ca în cazul unor persoane suferind de boli mintale!). Pe o treaptă superioară numărul sufletelor se micşorează într-atît încît pe cea mai înaltă treaptă culturală atinsă, sufletul se dizolvă cu totul în conştiinţa tuturor proceselor psihice, continuînd să existe doar ca punct final al acestora. Această absorbţie a sufletului este nu doar un semn al culturii occidentale, ci şi al celei orientale. În budism, totul se topeşte în conştiinţă, chiar *Samskâras*, forţele plăsmuitoare inconştiente, nu sînt achiziţionate şi transformate decît prin autodezvoltare religioasă.

144 *Vom Gottesreich*. H. Buettner, *loc. cit.*, vol. II, p. 195.

Acestei dezvoltări istorice generale a noţiunii de suflet i se opune concepţia psihologiei analitice potrivit căreia noţiunea de suflet nu se acoperă cu totalitatea funcţiilor psihice. Noi definim sufletul, pe de-o parte, ca relaţie cu inconştientul, pe de alta, şi ca o personificare a conţinuturilor inconştiente. Din punctul de vedere al culturii este regretabil că mai există încă personificări ale unor conţinuturi inconştiente, după cum din unghiul de vedere al unei conştiinţe cultivate şi diferenţiate este regretabil că mai există conţinuturi inconştiente. Deoarece însă psihologia analitică se ocupă de omul real şi nu de omul cum ar trebui să fie potrivit unor anumite opinii, rezultă că acele fenomene care îi determină deja pe primitivi să vorbească de „suflete" continuă să se producă, tot aşa după cum există nenumărate persoane aparţinînd unor popoare europene de cultură care cred în fantome. Chiar dacă noi elaborăm doctrina „unităţii eului", după care nu pot exista complexe autonome, natura se dezinteresează cu totul de atare abstracţiuni.

464. Aşa cum l-am definit, Dumnezeu este un conţinut inconştient, o personificare, în măsura în care este gîndit personal; el este o imagine sau expresie, în măsura în care este gîndit doar — sau în principal — dinamic; deci în esenţă, el este asemenea sufletului, atunci cînd acesta e gîndit ca personificare a unui conţinut inconştient. Concepţia lui Meister Eckhart este de aceea pur psihologică. Atîta timp cît — după cum spune el — sufletul este doar în Dumnezeu, el nu trăieşte starea de beatitudine. Dacă înţelegem prin „beatitudine" o stare vitală deosebit de sănătoasă şi de potentată, atunci ea nu există, după Eckhart, atîta timp cît *dynamis*, libidoul ca Dumnezeu, se ascunde în obiecte. Căci atîta timp cît valoarea principală, sau Dumnezeu, după Eckhart, nu se află în suflet, forţa este în exterior, deci în obiecte. Dumnezeu, adică valoarea principală, trebuie să se retragă din obiecte şi să ajungă în suflet; fapt ce coincide cu „o stare mai înaltă", iar pentru Dumnezeu semnifică „beatitudine". Din punct de vedere psihologic, aceasta înseamnă că: dacă libidoului ca Dumnezeu, adică supravalori proiectate, i se recunoaşte natura proiectată[145], iar prin această recunoaştere obiectele îşi pierd din

145 Trebuie să evităm a înţelege greşit recunoaşterea unei proiecţii drept

importanţă, atunci Dumnezeu este considerat ca ţinînd de individ şi astfel apare un sentiment vital mai înalt, adică o nouă declivitate. Dumnezeu, adică intensitatea vitală cea mai înaltă, se află atunci în suflet, în inconştient. Ceea ce nu trebuie înţeles în sensul că Dumnezeu ar fi cu totul inconştient şi că ideea însăşi de Dumnezeu ar scăpa conştiinţei. Ci mai degrabă că valoarea principală se află altundeva situată, respectiv înăuntru, nu în afară. Nu obiectele sînt autori factorii autonomi, ci Dumnezeu a devenit un complex psihologic autonom. Un complex autonom este însă întotdeauna doar în parte *conştient*, căci el se asociază doar condiţionat eului, adică niciodată în aşa fel încît eul să îl poată cuprinde integral, împrejurare în care nu ar mai fi autonom.

465. De aceea din acest moment determinant nu mai este obiectul supravalorizat, ci inconştientul. Din inconştient vin influenţele determinante, adică le ştim şi le simţim că vin din inconştient, ceea ce face să apară „o unitate a fiinţei" (Eckhart), o relaţie dintre conştient şi inconştient în care ponderea inconştientului este dominantă. Trebuie să ne punem acum întrebarea de unde vine această beatitudine sau voluptate a vieţii[146] (*ānanda*, cum numesc indienii starea de Brahman). În această stare, valoarea mai înaltă se află pe partea inconştientului. Există deci o declivitate în conştient, ceea ce înseamnă că inconştientul apare ca mărime determinantă, în vreme ce eul conştiinţei reale dispare aproape cu totul. Această stare seamănă foarte bine, pe de-o parte, cu aceea a *copilului,* pe de alta, cu aceea a *primitivului,* influenţat de asemenea în mare măsură de inconştient. S-ar putea spune, în mod convingător, că restabilirea stării paradisiace de odinioară este cauza acestei beatitudini. Rămîne de lămurit motivul pentru care această stare iniţială este atît de delectabilă. Acest sentiment de beatitudine însufleţeşte toate momentele caracterizate de sentimentul unei vieţi debordante, deci toate momentele sau stările în care stazele se curmă fără împotrivire, în care nu este necesar a face un lucru sau altul spre a găsi un drum sau a obţine un efect anume. Există situaţii şi stări de spirit în care totul „merge de la sine", unde nu este necesar a crea cine ştie ce condiţii care să promită bucurie sau plăcere. Semnul de neuitat al acestei bucurii care, nepăsătoare la lumea din afară, ţîşneşte din interior înflăcărînd totul, este virsta copilăriei. „Inocenţa" este de aceea un simbol al condiţiei interioare particulare sub care apare „beatitudinea". A fi ca un copil înseamnă a poseda o rezervă de libido, capabilă încă să se reverse. Libidoul copilului curge în lucruri şi copilul cucereşte astfel lumea, iar treptat se şi pierde pe sine în contact cu lumea, potrivit limbajului religios, căci lucrurile cîştigă cu timpul în valoare. Apoi vine dependenţa de lucruri. De aici rezultă necesitatea jertfei, adică retragerea libidoului, tăierea legăturilor. Doctrina intuitivă a sistemului religios încearcă astfel să adune din nou energie, ea însăşi reprezintă prin simbolurile ei acest proces de acumulare. Supravaloarea obiectului produce în raport de subvaloarea subiectului o declivitate inversă, motiv pentru care libidoul ar curge înapoi către subiect, dacă nu l-ar opri forţele conştiinţei. E firesc să regăsim la primitivi practici religioase, căci aceştia îşi pot fără dificultate urma instinctul, cînd într-o direcţie, cînd în alta. Prin practicile religioase ei îşi procură din nou forţa magică necesară sau îşi aduc înapoi sufletul pierdut peste noapte.

466. Punctul de reper al marilor religii „nu este din această lume"; este dată astfel direcţia de mişcare a libidoului către interiorul subiectului, adică spre inconştient. Retragerea generală şi introvertirea libidoului produc acolo o concentrare libidinală, simbolizată printr-un „obiect preţios", în parabole, prin „perla preţioasă", prin „comoara din ogor". Această din urmă comparaţie e folosită şi de Eckhart care o interpretează astfel: „«Împărăţia cerurilor e ca o comoară ascunsă într-un ogor», spune Cristos. Acest ogor e sufletul — în care stă ascunsă comoara împărăţiei lui Dumnezeu. De aceea Dumnezeu e preafericit în

simplu proces intelectual. Recunoaşterea intelectuală dizolvă o proiecţie doar atunci cînd aceasta este oricum deja gata pregătită pentru a fi dizolvată. A scoate prin judecată intelectuală şi prin voinţă libidoul dintr-o proiecţie care nu este deja pregătită pentru aşa ceva este cu neputinţă.

146 William Blake, misticul englez, spunea în *The Marriage of Heaven and Hell:* „Energy is eternal delight." [Energia este desfătare eternă — *n. t.*]. *The Writings of William Blake*, Londra, 1925, vol. I, p. 182.

suflet, aşijderea orice făptură."[147] Această interpretare coincide cu aprecierile noastre psihologice. Sufletul este personificarea inconştientului. În inconştient se află comoara, adică libidoul scufundat sau absorbit în introversie. Masa libidinală este numită „impărăţia lui Dumnezeu". Ea semnifică unitatea sau unirea cu Dumnezeu, viaţa în împărăţia lui, adică într-o stare în care o masă preponderentă de libido zace în inconştient şi determină de acolo viaţa conştientă. Libidoul concentrat în inconştient vine dinspre obiect, dinspre lumea a cărei preponderenţă anterioară o determinase. Pe atunci, Dumnezeu era „în afară", acum acţionează din „interior", este comoara ascunsă, interpretată ca „impărăţie a lui Dumnezeu". Ceea ce exprimă evident faptul că libidoul acumulat în suflet reprezintă o relaţie cu Dumnezeu (împărăţia lui Dumnezeu). Ajungînd la concluzia că sufletul este împărăţia lui Dumnezeu, Meister Eckhart îl concepe ca pe o relaţie cu Dumnezeu, iar pe Dumnezeu drept forţa care lucrează în el şi care este percepută de el. Eckhart mai numeşte sufletul şi *imaginea lui Dumnezeu*. Concepţiile etimologice şi istorice ale sufletului lasă limpede să se vadă că el este înţeles ca un conţinut care ţine pe de-o parte de subiect, pe de alta de lumea spiritelor, adică de inconştient. De aceea sufletul are întotdeauna în el ceva pămîntesc şi ceva de duh. Acelaşi lucru este valabil şi pentru forţa magică, forţa divină, în concepţiile primitivului; în schimb, formele superioare de cultură îl separă net pe Dumnezeu de om, pentru ca în cele din urmă să îl ridice pe culmile celei mai pure idealităţi. Sufletul nu îşi pierde niciodată poziţia intermediară. El trebuie de aceea abordat ca o funcţie situată între subiectul conştient şi adîncurile inconştientului, inaccesibile subiectului. Forţa (Dumnezeu) determinantă, acţionînd din aceste adîncuri este modelată de suflet, adică acesta creează simboluri şi imagini, el însuşi nefiind decît imagine. Prin imagini, sufletul transferă conştiinţei forţele inconştientului. El este astfel recipient şi transportator, organ de percepţie pentru conţinuturi inconştiente. Ceea ce percepe el sînt simbolurile. Acestea sînt însă energii plăsmuite, forţe, adică idei determinante care posedă o mare valoare, deopotrivă spirituală şi afectivă. Dacă, aşa cum spune Eckhart, sufletul este în Dumnezeu, el încă nu a atins starea de beatitudine, cu alte cuvinte, atunci cînd această funcţie de percepţie este inundată în întregime de *dynamis*, nu se produce o stare de fericire. În schimb, atunci cînd Dumnezeu este în suflet, deci cînd sufletul ca vas înţelege inconştientul şi se configurează pe sine ca imagine şi ca simbol ale acestuia, atunci se produce o stare de fericire. Vedem de aici că starea de fericire este o *stare creatoare*.

147 H. Buettner, *loc. cit.*, vol. II, p. 195.

467. Şi astfel, Meister Eckhart rosteşte aceste cuvinte frumoase: „Atunci cînd sînt întrebat: «De ce ne rugăm, de ce postim, de ce facem toate lucrările bune, de ce sîntem botezaţi, de ce [...] Dumnezeu s-a făcut om?», răspund: «Pentru ca Dumnezeu să se nască în suflet şi sufletul, la rîndu-i, în Dumnezeu. *Natura dinăuntrul a oricărei seminţe semnifică grîul şi orice metal semnifică aurul şi orice naştere, omul!*"[148]

468. Eckhart exprimă clar ideea de dependenţă a lui Dumnezeu de suflet şi totodată faptul că sufletul este locul de naştere al lui Dumnezeu. Potrivit consideraţiilor noastre de mai sus, această din urmă idee este uşor de înţeles. Funcţia de percepţie (sufletul) sesizează conţinuturile inconştientului şi, în calitate de funcţie creatoare, dă naştere, în formă simbolică, la *dynamis*.[149] Ceea ce zămisleşte sufletul sînt, din punct de vedere psihologic, imagini pe care raţiunea le consideră lipsite de valoare. Ele şi sînt lipsite de valoare în sensul că nu se pot valorifica eficient şi nemijlocit în lumea obiectivă. Prima lor posibilitate de utilizare este cea *artistică*, în măsura în care subiectul dispune de o capacitate de exprimare în domeniul artei.[150] O a doua modalitate de utilizare o constituie speculaţia filozofică[151], o a treia este cea evasi*religioasă* care duce la erezii şi la întemeierea de secte; o a patra posibilitate este utilizarea forţei cuprinse în ima-

148 *Von der Erfüllung*. H. Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 1.

149 După Eckhart sufletul este atît ceea ce înţelege, cît şi ceea ce este înţeles. Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 186.

150 Iată cîteva exemple literare: E.T.A. Hoffmann, Meyrink, Barlach (*Der tote Tag*), iar pe o treaptă mai înaltă: Spitteler, Goethe (*Faust*), Wagner.

151 Nietzsche în *Zarathustra*.

gini pentru orişice formă de excese. Ultimele două utilizări şi-au găsit în mod deosebit de limpede expresia în direcţia encratică (ascetică) şi antitactică (anarhistă) a gnosticii.

469. Conştientizarea imaginilor are indirect importanţă şi pentru adaptarea la realitate, în măsura în care relaţia cu lumea reală înconjurătoare este eliberată de adaosurile fantastice. Valoarea principală a imaginilor stă însă în fericirea şi bunăstarea subiectivă, independent de condiţiile exterioare favorabile sau nefavorabile. Adaptarea este desigur un ideal. Dar ea nu este întotdeauna cu putinţă, căci există împrejurări în care singura adaptare posibilă este suferinţa resemnată. Această formă de adaptare pasivă este mijlocită şi inlesnită de dezvoltarea imaginilor fanteziei. Spun „dezvoltare", deoarece fanteziile nu sînt la început decît materie primă de valoare indoielnică. Motiv pentru care ele trebuie supuse unui tratament care să le ducă la achiziţionarea acelei forme capabile să le facă să evolueze la maximum. Acest tratament este o chestiune de tehnică pe care nu pot să o dezvolt în acest context. Pot doar să amintesc, din raţiuni de claritate, că există două modalităţi de tratare, respectiv metoda *reductivă* şi metoda *sintetică*. Prima metodă reduce totul la instinctele primitive, ultima dezvoltă din materialul dat un proces de diferenţiere a personalităţii. Metoda reductivă şi cea sintetică se completează reciproc, căci reducerea la instinct conduce la realitate, la o supraevaluare a realităţii şi astfel la necesitatea sacrificiului. Metoda sintetică dezvoltă fanteziile simbolice care rezultă din libidoul introvertit prin sacrificiu. Pe baza acestei dezvoltări apare o nouă atitudine faţă de lume, care din cauza diferenţei ei asigură o nouă declivitate. Am denumit această trecere către noua atitudine *funcţie transcendentă*.[152] În atitudinea reînnoită reapare, în calitate de prestaţie pozitivă, libidoul scufundat mai înainte în inconştient. Ea corespunde unei adevărate întoarceri la o nouă viaţă. Este simbolul naşterii lui Dumnezeu. Şi invers. Cînd libidoul se retrage din obiectul exterior şi se cufundă în inconştient, atunci „sufletul se naşte în

152 Cf. mai jos paragraful corespunzător din capitolul *Definiţii* cu studiul meu *Die transzendente Funktion* în *Geist und Werk* (volumul omagial închinat lui Daniel Brody [*Gesammelte Werke*, VIII]).

Dumnezeu". Această condiţie însă nu e aceea a fericirii (cum observă just Eckhart), deoarece e vorba, în raport cu viaţa zilnică, de un act negativ, de o coborîre către *deus absconditus* ale cărui calităţi sînt foarte diferite de acelea ale Dumnezeului care străluceşte în plină zi.[153]

470. Eckhart vorbeşte despre naşterea lui Dumnezeu ca despre un proces frecvent repetabil. Într-adevăr, procesul la care ne referim aici este de natură psihologică; inconştient, el se repetă aproape neîntrerupt şi doar marile sale oscilaţii ne sînt relativ conştiente. Prin noţiunile de sistolă şi diastolă Goethe a intuit corect fenomenul. Este probabil vorba de un ritm al vieţii, de vibraţiile forţelor vitale care sînt de regulă inconştiente. Aceasta ar putea fi şi motivul pentru care terminologia existentă este aici precumpănitor religioasă sau mitologică, deoarece astfel de expresii şi formule se referă în primul rînd la fapte psihologice inconştiente şi nu la fazele lunii sau la alte fenomene planetare, cum pretinde adesea explicaţia ştiinţifică a miturilor. Deoarece avem precumpănitor de-a face cu procese inconştiente, ne lovim de cele mai mari dificultăţi atunci cînd este vorba să ieşim din limbajul figurat al ştiinţei noastre pentru a atinge nivelul figurat al altor ştiinţe. Respectul faţă de marile taine ale naturii, pe care limba religioasă se străduie să le exprime în simboluri sacralizate de timp, de valoare semnificativă şi de frumuseţe, nu este cu nimic micşorat de faptul că psihologia se extinde şi la aceste domenii, pînă acum închise ştiinţei. Noi împingem simbolurile ceva mai înapoi şi scoatem la lumina zilei o parcelă a domeniului lor, fără a cădea însă în eroarea de a crede că am făcut altceva decît să producem un nou simbol pentru ceea ce a fost din toate timpurile o enigmă. Ştiinţa noastră este şi ea o limbă de imagini, dar este mai adaptată vieţii practice decît vechea ipoteză mitologică ce se exprima în reprezentări concrete şi nu, ca noi, în noţiuni.

153 Eckhart spune: „De aceea mă întorc din nou către mine însumi, acolo aflu cel mai adînc lăcaş, mai adînc decît iadul însuşi; căci şi de acolo mă mină nenorocirea mea: nu pot să scap de mine! Aici înăuntru vreau să stau şi aici vreau să rămîn! *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte*. Beuttner, *loc. cit.*, vol. I, p. 180.

471. Sufletul, spune Eckhart, „l-a făcut pe «Dumnezeu» abia prin ființa lui ca creatură, în așa fel încît Dumnezeu nu a existat înainte ca sufletul să fie ceva creat. În urmă cu o vreme am spus: «Eu sînt o cauză a faptului că Dumnezeu este *Dumnezeu!*» Dumnezeu se are pe sine de la suflet: faptul de a fi Dumnezeu, îl are de la sine însuși."[154]

472. „Dar și Dumnezeu devine și trece."[155]

473. „Deoarece toate făpturile îl exprimă, Dumnezeu devine. Cînd mai zăboveam încă în adîncul și la temelia Dumnezeirii, în torentul și în izvorul ei, nimeni nu mă întreba încotro voiam să ajung sau ce făceam: nu era nimeni acolo care m-ar fi putut întreba. Abia după ce m-am revărsat, toate făpturile l-au vestit pe Dumnezeu [...] Și de ce nu vorbesc ele de Dumnezeire? — Tot ceea ce e în Dumnezeire e *Unul* și despre el nu se poate vorbi nimic! Doar *Dumnezeu face ceva*; Dumnezeirea nu face nimic, nu are nimic de făcut [...] și nici nu a căutat vreodată să facă. Dumnezeu și Dumnezeirea se deosebesc precum a face și a nu face! Cînd mă reintorc acasă în Dumnezeu, nu mai plăsmuiesc nimic în mine și atunci această străpungere a mea e cu mult mai plină de splendoare decît prima mea ieșire. Căci eu — acel Unul — *ridic toate* făpturile *din propriul lor simțămînt într-al meu*, în așa fel încît să *devină și ele Unul în mine*! Cînd mă întorc în adîncul și la temelia Dumnezeirii, în torentul și izvorul ei, nu mă întreabă nimeni de unde vin sau unde am fost: nimeni nu mi-a simțit lipsa. Iată ce înseamnă: «Dumnezeu trece»."[156]

474. După cum rezultă din aceste citate, Eckhart deosebește între Dumnezeu și Dumnezeire, Dumnezeirea fiind totul care nu se știe și nu se poseda pe sine, în vreme ce *Dumnezeu apare ca o funcție a sufletului*, după cum sufletul apare ca o funcție a Dumnezeirii. Aceasta pare să fie forța demiurgică universală; în termeni psihologici: instinctul zămislitor, creator, care nu se știe și nu se are pe sine, comparabil cu *voința* în concepția lui Schopenhauer. Dumnezeu însă apare ca izvorît din Dumnezeire și din suflet. Sufletul ca făptură îl „exprimă". Dumnezeu este, în măsura în care sufletul se deosebește de inconștient și în măsura în care percepe forțele și conținuturile inconștientului, și Dumnezeu trece, de îndată ce sufletul se scufundă în „torentul și izvorul" forței inconștiente. Astfel, Eckhart afirmă în altă parte: „Cînd am ieșit din Dumnezeu, toate lucrurile au spus: «Există un Dumnezeu!» Iată, ceea ce nu mă poate face preafericit, căci în atare privință eu mă exprim ca făptură. Dar în străpungere, pentru că vreau să stau liber în voința lui Dumnezeu și liber și de această voință a lui Dumnezeu și de toate lucrările sale și *de Dumnezeu însuși* — acolo sînt mai mult decît toate făpturile, acolo nu sînt nici Dumnezeu, nici făptură: sînt ceea ce am fost și ceea ce am să rămîn, acum și de-a pururi! Acolo mi se dă un brînci care mă ridică deasupra tuturor îngerilor. Prin el ajung atît de bogat încît Dumnezeu, potrivit cu ceea ce este el ca Dumnezeu și potrivit cu lucrările sale dumnezeiești, nu îmi mai este destul: căci în această străpungere, simt ceea ce eu și Dumnezeu sîntem împreună. Acolo sînt ce am fost, nici nu cresc, nici nu scad, căci acolo sînt o nemișcare care pune toate lucrurile în mișcare. Aici Dumnezeu nu mai găsește nici un lăcaș în om, căci aici omul a cîștigat din nou, prin sărăcia lui, ceea ce a fost de-a pururi și va rămîne în veci. Aici Dumnezeu este absorbit în spirit."[157]

475. „Ieșirea" semnifică o conștientizare a conținutului inconștient și a forței inconștiente sub forma unei *idei* izvorîte din suflet. Acest act echivalează cu conștiința deosebirii de o *dynamis* inconștientă, o separare a eului ca subiect de Dumnezeu (adică de o *dynamis* inconștientă) ca obiect. Astfel, Dumnezeu „devine". Atunci cînd separația este suspendată din nou prin „străpungere", adică prin „tăierea" eului de lume și prin identificarea eului cu acea *dynamis* activă din inconștient, Dumnezeu ca obiect dispare, devenind subiectul care nu se mai deosebește de eu; cu alte cuvinte, eul ca produs relativ tîrziu diferențiat este din nou unit cu relația universală, dinamică și mistică („participation mystique" a primitivilor). Aceasta este cufundarea în „to-

154 *Vom Schauen Gottes und von Seligkeit.* Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 198.

155 *Von des Geistes Ausgang und Heimkehr.* Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 147.

156 Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 148.

157 *Von der Armut am Geiste.* Buettner, *loc. cit.*, vol. I, pp. 176 ș. urm.

rentul şi în izvorul ei". Nenumăratele analogii cu reprezentările Orientului sînt vădite. Persoane mai autorizate decît mine le-au pus în evidenţă în cadrul unor studii amănunţite. Existenţa acestui paralelism, fără influenţă directă, demonstrează însă că Eckhart gîndeşte din adîncul spiritului colectiv, comun atît Orientului cît şi Occidentului. Baza comună, de care nu poate fi făcută răspunzătoare o istorie comună, este substratul predispoziţiei primitive a spiritului şi noţiunea sa energetică de Dumnezeu, în care, activă, *dynamis* nu a încremenit încă în cristalul ideii abstracte de Dumnezeu. Această reîntoarcere la natura originară, această regresie în forme religioase către condiţiile psihice ale trecutului îndepărtat este comună tuturor religiilor vii în sensul cel mai adînc al termenului, începînd cu identificările regresive din ceremoniile totemice ale negrilor australieni[158] şi pînă la extazele misticilor creştini ai vremii şi culturii noastre. Prin această reîntoarcere este reconstituită o stare iniţială: improbabilitatea identităţii cu Dumnezeu care, reprezentînd o trăire foarte impresionantă, produce o nouă declivitate; lumea este recreată, căci atitudinea omului faţă de obiect s-a modificat.

476. Este o datorie a conştiinţei morale istorice, ca în acest context, în care vorbim de relativitatea simbolului lui Dumnezeu, să reamintim de acel bărbat solitar printre contemporanii săi, al cărui destin tragic a făcut ca propria sa viziune să rămînă neînţeleasă. E vorba de Angelus Silesius.

477. Ceea ce Meister Eckhart s-a străduit să exprime printr-o mare încordare a gîndului şi într-o limbă în multe privinţe greu inteligibilă a izbutit Silesius să ne comunice în strofe scurte, mişcătoare şi profunde, care înfăţişează aceeaşi idee de relativitate a lui Dumnezeu pe care o întîlnim şi la Meister Eckhart. Versurile sale vorbesc de la sine:

„Eu ştiu că fără mine Dumnezeu nu poate nici o clipă să trăiască,
Dacă eu pier, e nevoit şi El să piară.

Un vierme Dumnezeu nu-l poate face fără mine;
De nu îl îngrijesc cu El, acesta piere.

158 Spencer und Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia.*

Eu sînt ca El la fel de mare, El e atît de mic precum sînt eu:
El nu poate să fie peste mine, eu nu pot fi sub El!

În mine Dumnezeu e focul, iar eu lumină sînt în El,
Nu oare împreună adînc de tot uniţi sîntem?

La mine el ţine mai mult ca la Sine, eu ţin la El mai mult ca la mine,
Îi dăruiesc atît cît El îmi dăruieşte din Sine!

Dumnezeu mi-e Dumnezeu şi om: eu îi sînt Lui om şi Dumnezeu,
Eu setea i-o potolesc, El mă scapă de nevoi.

Dumnezeu se mlădie după noi, El ne este ceea ce voim;
Vai de noi, dacă nu sîntem ceea ce trebuie să fim.

Dumnezeu este ce este; eu sînt ce sînt;
Dar dacă-l cunoşti pe Unul, ne cunoşti pe mine şi pe El.

Eu nu sînt în afara Lui, El nu e în afara mea,
Eu sînt strălucirea şi Lumina Lui, iar El, podoaba mea.

Eu sînt viaţa în fiu, tatăl sădeşte şi hrăneşte,
Roada, ce creşte din mine, e Dumnezeu, e Duhul Sfînt.

Eu sînt pruncul şi fiul Lui, El iarăşi îmi este prunc:
Cum de se poate ca amîndoi să fim doi?

Eu însumi trebuie să fiu soare, să vopsesc
Cu razele-mi marea fără culoare a Dumnezeirii întregi."

478. Ar fi ridicol să presupunem că astfel de gînduri îndrăzneţe, precum acelea ale lui Meister Eckhart, nu sînt decît pure născociri ale unor speculaţii conştiente. Ele sînt întotdeauna fenomene istorice semnificative, purtate de curenţii subterani ai psihicului colectiv. Alte mii de persoane, anonime, se află în spatele lor, cu gînduri şi sentimente asemănătoare, situate sub pragul conştiinţei, gata să deschidă porţile unei noi epoci. În cutezanţa acestor gînduri glăsuieşte lipsa de grijă şi siguranţa de nezdruncinat a spiritului inconştient care va duce, cu consecvenţa unei legi naturale, la o reînnoire şi transformare spirituală. O dată cu Reforma, curentul a atins suprafaţa vieţii cotidiene. Reforma a înlăturat în mare măsură Biserica, mediatoare a salvării, şi a restabilit relaţia personală cu Dumnezeu. În felul aces-

ta s-a depăşit punctul culminant al maximei obiectivări a ideii de Dumnezeu. De acum încolo, noţiunea de Dumnezeu se va subiectiviza din ce în ce mai mult. Risipirea în secte reprezintă consecinţa logică a acestui proces de subiectivizare. Urmarea extremă este individualismul care reprezintă o nouă formă de „izolare" şi a cărui primejdie o constituie cufundarea în acea *dynamis* inconştientă. Cultul „bestiei blonde" emană de la această dezvoltare, ca şi multe altele ce ne particularizează epoca. De îndată însă ce se produce cufundarea în instinct, se ridică întotdeauna, de cealaltă parte, rezistenţa împotriva informului pur, a haoticului sălăşluind în simpla *dynamis*, nevoia de formă şi lege. Cufundîndu-se în torent, sufletul trebuie să creeze şi simbolul care conţine, reţine şi exprimă forţa. Acest proces propriu psihicului colectiv este simţit sau intuit de acei poeţi şi artişti care creează în principal pe baza percepţiilor inconştientului sau a conţinuturilor inconştiente şi al căror orizont spiritual este suficient de larg pentru ca ei să înţeleagă, cel puţin sub aspect exterior, problemele principale ale timpului lor.

479. Eposul lui Spitteler *Prometeu şi Epimeteu* începe într-un astfel de punct de răscruce psihologică: el descrie prăbuşirea perechilor de contrarii care mai înainte fuseseră unite. Prometeu, plăsmuitorul de imagini, slujitorul sufletului, dispare din cercul oamenilor; societatea umană însăşi cade pradă lui Behemoth, adică urmărilor contrarii, destructive ale unui ideal depăşit. La timpul cuvenit, Pandora (sufletul) crecază în inconştient giuvaerul salvator care însă nu ajunge la omenire pentru că aceasa nu îl înţelege. Schimbarea în bine se produce abia prin intervenţia tendinţei prometeice care, prin inteligenţă şi înţelegere, readuce la luciditate un număr mic, apoi mare de oameni. Fireşte, această operă nu îşi poate avea rădăcinile decît în experienţa intimă a creatorului ei. Dar dacă nu ar fi fost vorba decît de elaborarea poetică a unei experienţe pur individuale, ei i-ar lipsi în bună măsură universalitatea şi perenitatea. Ea posedă însă valoare generală tocmai pentru că reprezintă şi tratează nu doar probleme intime, ci în principal problemele colective ale epocii noastre, trăite în mod personal. Totuşi ea s-a lovit la apariţie de indiferenţa contemporanilor, căci aceştia sînt întotdeauna în marea lor majoritate chemaţi să menţină şi să elogieze prezentul imediat

şi să ducă astfel la acel rezultat fatal, a cărui complicaţie spiritul creator a presimţit-o şi a încercat deja să-i afle dezlegarea.

5. Natura simbolului unificator la Spitteler

480. Trebuie să găsim acum un răspuns la întrebarea importantă care este natura giuvaerului, simbol al vieţii reînnoite, în care poetul vede un aducător de bucurie şi un mîntuitor. Am adunat deja o serie de dovezi care atestă natura „divină", „dumnezeirea" giuvaerului. S-a văzut limpede că simbolul cuprinde posibilitatea unor noi declanşări energetice, în vederea anume a eliberării libidoului inconştient blocat. Simbolul semnifică întotdeauna faptul că această formă cuprinde o nouă manifestare a vieţii, o modalitate de salvare din ceea ce este constrîngere şi silă de viaţă. Eliberat din inconştient prin simbol, libidoul reprezintă o divinitate întîmplătoare sau în genere o nouă divinitate, tot aşa cum, de pildă, Jahve a înfăptuit prin creştinism trecerea către figura părintelui iubitor şi în genere către o morală mai înaltă şi mai spiritualizată. Motivul reînnoirii divinităţii[159] este general răspîndit şi poate fi deci presupus cunoscut. Referitor la forţa mîntuitoare a giuvaerului, Pandora spune:

481. „Ci, iată, am auzit cîndva despre un neam de oameni bogat în suferinţe şi vrednic de îndurare, de aceea am născocit un dar prin care de tu îmi vei îngădui, cu aş putea să le alin sau să le-astîmpăr durerile lor multe."[160] Frunzele copacului care protejează naşterea cîntă: „Căci aici este prezenţa şi aici e fericirea şi aici e îndurarea."[161]

482. Mesajul „copilului minune", al noului simbol, este iubirea şi bucuria, deci o stare de natură paradisiacă. Acest mesaj este o paralelă la naşterea lui Cristos, în vreme ce salutul adresat de zeiţa soarelui[162] şi miracolul naşterii care face ca oameni aflaţi la depărtare să fie chiar în acea clipă „buni" şi să fie bi-

159 Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

160 Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, Jena, 1911, p. 108.

161 *Loc. cit.*, p. 127.

162 *Loc. cit.*, p. 132.

necuvintaţi[163] constituie atribute ale naşterii lui Buddha. Din „binecuvintarea divină" aş vrea să subliniez doar acest pasaj semnificativ: faptul „că fiecare om îşi revede imaginile pe care cindva, copil fiind, le-a privit în strălucirea visătoare şi plină de culoare a viitorului."[164] Ni se spune astfel limpede că fanteziile copilăriei se pot realiza, cu alte cuvinte, că acele imagini nu pier, ci reapar la omul adult, trebuind să se împlinească. Bătrînul Kule, din *Der tote Tag*[165] al lui Barlach rosteşte aceste cuvinte: „Noaptea, cînd stau culcat şi pernele întunericului mă apasă, se înghesuie uneori în jurul meu lumină sunătoare, pe care ochii mei o văd şi urechile mele o aud. Şi atunci, în jurul culcuşului meu se rînduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. Încremenite încă, dar de o superbă frumuseţe, adormite încă — *dar cel care le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă* [...] ar fi un erou. Dar ce inimi ar putea atunci să bată! Cu totul alte inimi, bătînd cu totul altfel decît o fac acum." (Despre imagini:) „Nu stau în nici un soare şi nu sînt niciunde de soare luminate. *Dar ele vor şi trebuie să iasă din noapte odată.* Aceasta ar fi arta de a le aduce la soare, atunci ar trăi." Şi Epimeteu îşi doreşte imaginea, giuvaerul, el spune în convorbirea despre statuia lui Heracles (a eroului!): „Iată al imaginii înţeles, cu pricepere ea ne arată că singura noastră slavă stă în a trăi şi a prinde prilejul de a cîştiga *giuvaerul care se coace deasupra capului nostru.*"[166] Atunci cînd, refuzat de Epimeteu, giuvaerul este adus preoţilor, aceştia cîntă tocmai în felul în care Epimeteu tînjise după el. „O, vino, o, Doamne, cu îndurarea ta", pentru ca imediat apoi să respingă giuvaerul cerînd ce le fusese oferit şi să hulească. Nu este greu să recunoaştem în începutul imnului intonat de preoţi cîntecul protestant:

„Vino, vino, duh al vieţii,
Dumnezeu adevărat!
Forţa ta nu-i în zadar
Ea ne umple ne-ncetat:

163 *Loc. cit.*, p. 129.
164 *Loc. cit.*, p. 128.
165 Berlin, 1919, pp. 30 ş. urm.
166 Spitteler, *loc. cit.*, p. 138.

Duh, lumină, străluciri
Vor fi-n bezna inimii.
Duh de forţă şi putere
Tu eşti sigur duhul meu,
Îmboldeşte-n noi lucrarea-ţi" etc.

483. Acest imn se află într-un paralelism perfect cu consideraţiile de mai sus. Faptul că preoţii care îl intonează resping noul spirit al vieţii, noul simbol, corespunde întru totul esenţei raţionaliste a creaturilor epimeteice. Raţiunea caută întotdeauna soluţia pe căi raţionale, consecvente, logice, şi are dreptate în toate situaţiile şi chestiunile de importanţă medie. În cele mari şi decisive însă, ea nu face faţă. Raţiunea este incapabilă să creeze imaginea, simbolul, care e de natură iraţională. Atunci cînd drumul raţional se înfundă — şi el se înfundă întotdeauna după o vreme — soluţia apare din direcţia din care nu este aşteptată („Ce poate veni bun din Nazaret?"). Această lege psihologică este, de pildă, temelia profeţiilor mesianice. Profeţiile însele sînt proiecţii ale inconştientului care presimte evenimentele viitoare. Deoarece soluţia e iraţională, apariţia Mîntuitorului este legată de o condiţie imposibilă, adică iraţională, deci de graviditatea Fecioarei.[167] Această profeţie este, ca multe altele, ambiguă, de pildă: „Macbeth nu va cădea în puterea nici unui duşman atîta timp cît pădurea din Birnam nu se va ridica să vină vrăjmaş împotriva castelului din Dunsinan."

484. Naşterea Mîntuitorului, adică apariţia simbolului, are loc acolo unde nu este aşteptată, anume acolo unde o soluţie este cel mai puţin probabilă. Astfel Isaia spune (53, 1-3): „Cine va crede ceea ce noi am auzit şi braţul Domnului cui i se va descoperi?

485. Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă, şi ca o rădăcină în pămînt uscat; nu avea nici chip, nici frumuseţe, ca să ne uităm la El, şi nici o înfăţişare ca să ne fie drag.

486. Dispreţuit era şi cel din urmă dintre oameni; om al durerilor şi cunoscător al suferinţei, unul înaintea căruia să-ţi acoperi faţa, dispreţuit şi nebăgat în seamă."

167 Isaia, 7, 14.

487. Mîntuirea apare nu doar acolo unde nu este aşteptată, ci şi sub o înfăţişare, aşa cum se vede din acest pasaj, care pentru judecata epimeteică nu are nimic vrednic de preţuire. Descriind respingerea simbolului, Spitteler nu s-a sprijinit conştient pe modelul biblic, altminteri lucrul acesta s-ar observa în formulările sale. Mai degrabă el s-a adăpat din aceleaşi adîncuri din care atît profeţii, cît şi creatorii şi-au extras simbolurile mîntuitoare.

488. Apariţia Mîntuitorului semnifică unirea contrariilor: „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lîngă căprioară; şi viţelul şi puiul de leu vor mînca împreună şi un copil îi va paşte.

489. Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica şi puii lor vor sălăşlui la un loc, iar leul ca şi boul va mînca paie;

490. Pruncul de ţiţă se va juca lîngă culcuşul viperei şi în vizuina şarpelui otrăvitor copilul abia înţărcat îşi va întinde mîna."[168]

491. Natura simbolului mîntuitor este aceea a unui copil[169], cu alte cuvinte, naivitatea sau lipsa de premise a atitudinii aparţine simbolului şi funcţiei sale. Această atitudine „copilăroasă" aduce *eo ipso* cu sine faptul că în locul îndărătniciei şi al intenţiei raţionale apare alt principiu conducător a cărui „dumnezeire" echivalează cu „puterea superioară." Principiul director este de natură iraţională, motiv pentru care apare sub haina miracolului. Această corelaţie este foarte frumos exprimată de Isaia (9, 5): „Căci prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpînire e pe umărul Lui şi se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie."

492. Aceste determinări redau calităţile esenţiale, pe care le-am stabilit mai sus, ale simbolului mîntuitor. Criteriul efectului „divin" îl constituie forţa irezistibilă a impulsului inconştient. Eroul este întotdeauna figura înzestrată cu forţă magică, ce face imposibilul posibil. Simbolul este drumul de mijloc de-a lungul căruia se unesc contrariile într-o nouă mişcare, un curs de apă care răspîndeşte fertilitate după o lungă perioadă de secetă. Tensiunea de dinaintea găsirii soluţiei este comparată cu graviditatea:

168 Isaia, 11, 6-8.

169 „Copilul minune", la Spitteler. Cf. Kerényi şi Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [*Gesammelte Werke*, IX/Partea I].

493. „Ca femeia însărcinată şi gata să nască prunc, care se zvîrcoleşte şi strigă în durerea ei, aşa am fost noi, Doamne, cu toţii în faţa Ta!

494. Zămislit-am, dureri de facere am avut şi am născut vînt! Mîntuire ţării noi n-am dat [...]

495. Morţii Tăi vor trăi şi trupurile lor vor învia!"[170]

496. În actul mîntuirii se însufleţeşte ceea ce era neînsufleţit, mort; din punct de vedere psihologic aceasta înseamnă că: acele funcţii înţelenite, sterile, dezafectate, refulate, dispreţuite, subevoluate etc. izbucnesc deodată şi încep să vieţuiască. Tocmai funcţia inferioară este aceea care continuă viaţa, pe cale de a se stinge în funcţia diferenţiată.[171] Acest motiv revine în ideea de ἀποκατάστασις πάντων, din Noul Testament, de restituire[172] care este o formă înaltă, evoluată a ideii universal răspîndite a mitului eroului, potrivit căruia, ieşind din pîntecul balenei, eroul îşi scoate afară părinţii şi îi scoate pe toţi cei pe care monstrul îi înghiţise mai înainte. Este ceea ce Frobenius numeşte „furişarea obştească afară".[173] Corelaţia cu mitul eroului este păstrată şi de Isaia, două versete mai jos (27, 1): „În ziua aceea Domnul se va năpusti cu sabia Sa grea, mare şi puternică, asupra Leviatanului, a şarpelui încolăcit, şi *va omori balaurul cel din Nil*."

497. O dată cu naşterea simbolului, regresia în inconştient a libidoului încetează. Regresia se transformă în progresie, staza devine flux. Astfel, forţa de atracţie a cauzei prime este zdrobită. De aceea spune Kule: „Şi atunci, în culcuşul meu, se rînduiesc icoanele frumoase ale unui viitor mai bun. Încremenite încă, dar de o superbă frumuseţe, adormite încă — dar cel care

170 Isaia, 26, 17-19.

171 Cf. explicaţiile de mai sus la *Scrisorile* lui Schiller.

172 *Epistola Sf. Apostol Pavel către Romani*, 8, 19.

173 Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, 1904.

le-ar trezi ar zămisli lumii un nou chip. Acela care ar putea să o facă ar fi un erou:

Mama: Un eroism cu jale şi nevoi!

Kule: Poate că cineva ar putea totuşi!

Mama: *Acela ar trebui mai înainte să-şi îngroape mama.*"[174]

498. Am ilustrat abundent cu alt prilej motivul „mamei zmeoaice", astfel încît pot să nu mai revin aici asupra lui.[175] Apariţia noii vieţi şi a noii fertilităţi, acolo unde nu era nimic de aşteptat, este descrisă şi în Isaia, 35, 5-8: „Atunci vor deschide ochii celor orbi şi urechile celor surzi vor auzi;

499. Atunci va sări şchiopul ca cerbul şi limpede va fi limba gîngavilor; că izvoare de apă vor curge în pustiu şi pîraie în pămînt însetat.

500. Pămîntul cel fără de apă se va preface în bălţi şi ţinutul cel însetat va fi izvor de apă. Acolo va fi veselia păsărilor, iarbă, trestie şi bălţi.

501. *Acolo va fi cale curată şi cale sfîntă se va chema* şi nu va trece pe acolo nimeni necurat şi nici nu va fi acolo cale întinată. Chiar şi cei fără de minte vor merge pe dînsa şi nu se vor rătăci."

502. Simbolul mîntuitor este o cale, un drum pe care viaţa poate înainta, fără chin şi fără constrîngere.

Hölderlin spune în *Patmos*:

„Aproape
Şi greu de înşfăcat e Zeul.
Dar unde-i primejdie, sporeşte
Şi mîntuirea."*

503. Sună ca şi cînd apropierea zeului ar reprezenta o primejdie, ca şi cînd deci concentrarea de libido din inconştient ar fi o primejdie pentru viaţa conştientă. Or, lucrurile stau astfel: cu

174 Barlach, *Der tote Tag*, pp. 30 ş. urm.

175 Vezi *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]. Sugrumării Leviatanului îi corespunde la Spitteler biruinţa asupra lui Behemoth.

* Traducere de Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu: J. Chr. Fr. Hölderlin, *Imnuri şi ode*, Edit. Minerva, 1977, Bucureşti, p. 312 (*n. t.*).

cît o masă de libidou investeşte, sau mai bine spus se investeşte, mai mult în inconştient, cu atît creşte influenţa, posibilitatea de acţiune a inconştientului; ceea ce înseamnă că toate posibilităţile funcţionale respinse, uzate, depăşite, pierdute cu totul în cursul unor întregi generaţii se însufleţesc şi încep să exercite o influenţă crescîndă asupra conştiinţei, împotriva rezistenţei adesea deznădăjduite a judecăţii raţionale. Salvarea o aduce simbolul care poate închide şi uni în sine conştientul şi inconştientul. În vreme ce libidoul de care dispune conştiinţa se epuizează treptat în funcţia diferenţiată şi se reconstituie din ce în ce mai greu şi într-un timp din ce în ce mai lung, şi în vreme ce simptomele neunirii cu sine se îndesesc, primejdia unei inundaţii şi a unei distrugeri provocate de conţinuturile inconştiente creşte concomitent cu creşterea simbolului destinat să rezolve conflictul. Or, simbolul este foarte intim legat de ceea ce e ameninţător şi primejdios, în aşa fel încît el fie poate fi confundat cu acesta, fie apariţia sa cheamă răul şi distrugerea. Oricum, salvarea se leagă intim de distrugere şi pustiire. Dacă vechiul nu ar fi pregătit să dispară, nimic nou nu ar apărea, iar vechiul nu ar putea şi nu ar avea de ce să fie stîrpit, atita timp cît nu i-ar bloca noului în mod păgubitor calea. Această corelaţie psihologică firească apare la Isaia, 7, 14 ş. urm. Acolo se spune că o fecioară va naşte un fiu pe care îl va numi Emanuel. Or, Emanuel înseamnă „Dumnezeu cu noi", adică unirea, garantată de simbolul mîntuitor, cu *dynamis* latentă din inconştient. Ce înseamnă mai întîi această unire se poate vedea din versetele imediat următoare:

504. „Că înainte ca fiul acesta să ştie să dea la o parte răul şi să aleagă binele, pămîntul de care îţi este teamă, din pricina celor doi regi, va fi pustiit."

505. 8.1.: „Şi a zis Domnul către mine: «Ia o carte mare şi scrie deasupra ei cu slove omeneşti: Maher-Şalal-Haş-Baz» (grabnic-pradă-apropiat-jaf)."

506. 8, 3-4: „Atunci m-am apropiat de proorociţă şi a luat în pîntece şi a născut un fiu. Şi a zis Domnul către mine: «Pune-i numele Maher-Şalal-Haş-Baz.»

507. Căci înainte ca băiatul să zică: «tată şi mamă!», toată bogăţia Damascului şi prada Samariei vor fi duse înaintea regelui Asiriei."

508. 8, 6-7: „«Fiindcă poporul acesta a nesocotit apele Siloahului, care curg lin [...]»."

509. Iată acum că Domnul va aduce peste ei apele cele mari şi frumoase ale Eufratului: pe regele Asiriei şi toată strălucirea lui. Ele vor trece peste toate zăgazurile şi vor da afară peste malurile lui."

510. 8, 8: „Şi se va revărsa în Iuda, şi se va umfla, şi îl va îneca pînă ce va ajunge la gît şi cu revărsările lui întinse va acoperi întinsul ţării, o Emanuile!"*

511. Am arătat deja în cartea mea *Wandlungen und Symbole*[176] că naşterea divinităţii este ameninţată de balaur, de inundaţii, de pruncucidere. Ceea ce psihologic înseamnă că acea *dynamis* latentă poate irumpe şi inunda conştiinţa. O astfel de primejdie Isaia o vede figurată în regele străin care domneşte peste un regat ostil şi puternic. Pentru Isaia această problemă nu este, evident, psihologică, ci concretă, fiind totalmente proiectată. La Spitteler, în schimb, problema este deja psihologică, desprinsă de obiectul concret, dar exprimîndu-se în forme foarte apropiate de acelea ale lui Isaia, deşi de un împrumut conştient abia dacă poate fi vorba. Naşterea salvatorului echivalează cu o mare catastrofă, prin faptul că irumpe o viaţă puternică acolo unde nu se bănuia existenţa vreunei vieţi, a vreunei forţe sau a vreunei posibilităţi de dezvoltare. Noua viaţă izvorăşte din inconştient, adică din acea parte a psihicului, voit sau nevoit, ignorată şi considerată, de aceea, de toţi raţionaliştii ca inexistentă. Din această zonă negîndită şi repudiată apare totuşi suplimentul de forţă nouă — reînnoirea vieţii. Dar ce înseamnă acest negîndit şi repudiat? Este vorba de toate conţinuturile psihice refulate din pricina incompatibilităţii lor cu valorile conştiente, deci urîtul, imoralul, incorectul, inoportunul, inutilizabilul etc., adică tot ceea ce s-a înfăţişat astfel individului în cauză. Primejdia stă în faptul că omul poate fi atît de transportat de forţa cu

* Ed. Galaction (*n. t.*).

176 Reeditare: *Symbole der Wandlung* (*Gesammelte Werke*, V).

care reapar aceste lucruri, de strălucirea lor nouă şi minunată, încît să uite sau să arunce peste bord toate valorile anterioare. Ceea ce înainte era dispreţuit poate fi ridicat acum la rangul de principiu suprem, iar ceea ce înainte era adevăr poate deveni eroare. Această răsturnare de valori echivalează cu distrugerea valorilor vitale acceptate pînă atunci, ca pustiirea prin inundaţie a unei ţări.

512. Astfel, la Spitteler darul ceresc al Pandorei aduce ţării şi oamenilor nenorocire. După cum în legenda clasică din cutia Pandorei ţîşnesc bolile care inundă şi devastează ţara, tot astfel giuvaerul este cauza unei nenorociri asemănătoare. Pentru a înţelege acest lucru, trebuie să vedem care este natura simbolului. Primii care găsesc giuvaerul sînt ţăranii, după cum păstorii sînt primii care îl salută pe salvator. Ţinîndu-l în mînă, ei îl examinează răsucindu-l într-o parte şi în alta „pînă cînd, în cele din urmă, rămaseră cu totul năuciţi în faţa apariţiei străine, necuviincioase şi fără de lege."[177] Cînd îl duc la rege, iar regele încearcă să-l supună Conştiinţei* spre examinare, pentru ca ea să-l aprobe sau să-l respingă, aceasta sare speriată de pe dulap pe pămînt şi se ascunde sub patul „imposibilei presupuneri". Ca un crab care fuge „holbîndu-şi otrăvitor foarfecele şi zbîrlindu-şi-le vrăjmaş [...], aşa privea Conştiinţa de sub pat şi, iată, cu cît Epimeteu apropia imaginea, cu atît cealaltă se retrăgea cu gesturi de respingere. Şi ghemuindu-se deci acolo, tăcea şi nu scotea nici un cuvînt şi nici un sunet, oricît se ruga regele de ea şi o implora şi o încinta cu felurite vorbe."[178]

513. Evident că noul simbol nu îi este simpatic Conştiinţei, motiv pentru care regele îi sfătuieşte pe ţărani să ducă giuvaerul preoţilor. „De cum zări chipul imaginii, Hiphil-Hophal (marele preot) de groază şi de scîrbă fu curpins şi, încrucişîndu-şi braţele ocrotitor deasupra frunţii, strigă:

514. «Departe de mine cu această batjocură, căci ceva *potrivnic divinităţii* sălăşluieşte în ea şi inima îi e carnală, iar neobrăzarea i se citeşte-n ochi.»"[179]

177 Spitteler, *loc. cit.*, p. 133.

* E vorba de *Gewissen*, conştiinţă morală (*n. t.*).

178 *Loc. cit.*, p. 142.

179 *Loc. cit.*, p. 142.

515. După care țăranii duc giuvaerul la Academie. Învățătorii înaltei școli sînt de părere că imaginii îi lipsesc „sentimentul și sufletul", iar „pe deasupra, gravitatea și mai cu seamă ideea călăuzitoare."[180]

516. Bijutierul, în fine, scoate giuvaerul fals, tăiat dintr-o materie ordinară. La tîrg, unde țăranii vor să scape de imagine, apare poliția. Apărătorii dreptății exclamă la vederea imaginii: „Sălășluiește oare o inimă în trupul vostru ș-aveți voi oare o conștiință în suflet, de cutezați să înfățișați privirii tuturor această neobrăzată și lascivă goliciune?

517. Și-acum grăbiți-vă să dispăreți! Și vai de voi, dacă din întîmplare ne veți întina cu asemenea priveliște pruncii curați și dalbele neveste."[181]

518. Simbolul este caracterizat de poet drept străin, necuviincios și fără de lege, potrivnic simțului moral, contrazicîndu-ne atît sentimentul și reprezentarea sufletului, cît și noțiunea de Dumnezeu; el vorbește senzualității, e lipsit de rușine și capabil să pericliteze în mare măsură morala publică prin stimularea fanteziilor sexuale. Aceste atribute definesc prin urmare o ființă care se află în contradicție în primul rînd cu valorile noastre morale, în al doilea rînd cu judecata noastră de valoare estetică, deoarece ei îi lipsesc valorile superioare ale sufletului, iar absența „ideii călăuzitoare" sugerează o iraționalitate a conținutului său de idei. Verdictul „potrivnic divinității" poate fi tradus și prin „anticreștin", căci această istorie nu este localizată nici în Antichitatea îndepărtată, nici în China. Prin urmare, potrivit tuturor atributelor sale, simbolul este un reprezentant al funcției valoric inferioare, deci al conținuturilor psihice nerecunoscute. Imaginea înfățișează probabil — deși nicăieri acest lucru nu se spune — nuditatea unei forme omenești, o „formă vie".

519. Această formă exprimă libertatea deplină și totodată datoria de a fi ceea ce ești; în consecință, ea semnifică cea mai înaltă modalitate de frumusețe estetică și morală, dar frumusețe naturală nu ideală, artificial confecționată, ea semnifică individul, așa cum ar putea el să fie. O astfel de imagine, oferită privirii omului așa cum este el în momentul de față, nu va face decît să declanșeze în el ceea ce este ațipit și ceea ce nu a trăit încă. Dacă întîmplarea ar face ca el să fie pe jumătate civilizat și pe jumătate încă barbar, atunci privelișteа acelui simbol ar trezi întreaga barbarie din el. Ura omului se concentrează întotdeauna asupra a ceea ce îi conștientizează propriile defecte. Astfel, destinul giuvaerului este pecetluit din însăși clipa apariției sale în lume. Păstorul tăcut care l-a găsit primul este aproape omorît în bătaie de către țăranii cuprinși de furie, după care ei aruncă giuvaerul în stradă. Simbolul salvatorului și-a încheiat astfel cariera scurtă dar tipică. Legătura cu ideea creștină a patimilor este evidentă. Natura salvatoare a giuvaerului se exprimă și prin faptul că el apare doar o dată la o mie de ani; este un eveniment rar această „înflorire a comorii" și apariție a unui mîntuitor, a unui Saoshyant, a unui Buddha.

520. Sfîrșitul carierei giuvaerului este misterios; el cade în mîna unui evreu rătăcitor: „Nu era un ovrei din această lume, și străin peste orice măsură îi era portul."[182] Acest evreu deosebit nu poate fi decît Ahasver care nu îl recunoaște pe adevăratul Mîntuitor și care aici fură, ca să spun așa, imaginea Salvatorului. Legenda lui Ahasver este o legendă creștină tîrzie, atestată nu mai devreme de secolul al XVII-lea.[183] Ea izvorăște psihologic dintr-o masă libidinală și dintr-o parte a personalității nevalorificată în atitudinea creștină față de viață și lume și care este de aceea refulată. Pentru această parte refulată a personalității, evreii au slujit întotdeauna de simbol, de aici dementa persecuțiilor lor în Evul Mediu. Ideea de crimă rituală cuprinde în formă accentuată ideea de respingere a Mîntuitorului, căci așchia din ochiul propriu este văzută ca bîrnă în acela al aproapelui. Ideea de crimă rituală joacă un rol și la Spitteler, prin aceea că evreul fură copilul-minune dăruit de cer. Avem a face aici cu proiecția mitică a percepției inconștiente a faptului că acțiunea de mîntuire este mereu zădărnicită de prezența în in-

180 *Loc. cit.*, p. 144.
181 *Loc. cit.*, p. 147.

182 *Loc. cit.*, p. 163.
183 E. Koenig, *Ahasver*, 1907.

conştient a unui element nemîntuit. Acest element nemîntuit, nedomesticit, necultivat sau barbar care nu poate fi lăsat liber, ci doar ţinut în lanţ, este proiectat asupra acelora care nu au acceptat creştinismul; în fapt ceva din noi înşine s-a refuzat domesticirii creştine. Există o percepere inconştientă a acestui element răzvrătit, a cărui existenţă am vrea să o negăm; de aici, proiectarea. Neliniştea este o expresie concretă a lipsei de mîntuire. Elementul nemîntuit atrage pe loc noua lumină, energia noului simbol. Pe această cale se exprimă sub altă formă ceea ce noi am sugerat deja mai sus, vorbind de acţiunea simbolului asupra psihicului în general: simbolul stimulează toate conţinuturile refulate şi nerecunoscute, ca de pildă în cazul „păzitorilor pieţei"; tot aşa, în cazul lui Hiphil-Hophal care, potrivit rezistenţei sale inconştiente la propria religie, accentuează şi întăreşte antidivinitatea şi carnalitatea noului simbol. Afectul respingerii corespunde masei de libido refulate. Crima rituală se înfăptuieşte o dată cu transformarea darului ceresc curat în fantasmagoria apăsătoare, născocită de aceste minţi. Apariţia simbolului nu rămîne totuşi fără efect. Neacceptat în forma lui pură, el este absorbit de forţele arhaice şi nediferenţiate, proces la care contribuie estetica şi moralitatea conştientă. În acest punct începe enantiodromia, transformarea valorii de pînă acum în nonvaloare, a binelui în rău.

521. Împărăţia celor buni, al cărei rege este Epimeteu, s-a aflat dintotdeauna în duşmănie cu împărăţia lui Behemoth. *Behemoth* şi *Leviatan*[184] sînt în *Cartea lui Iov* cei doi *monştri ai lui Dumnezeu*, expresie simbolică a puterii şi forţei acestuia. Ca simboluri animaliere brute, ele desemnează forţele înrudite psihologic ale naturii umane.[185] De aceea, Jahve spune: „la priveşte ipopotamul* pe care l-am făcut ca şi pe tine [...]

184 Spitteler, *loc. cit.*, p. 179.

185 Cf. *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 58 (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V], şi R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, în: Jung, *Symbolik der Geister*, 1984.

* Este vorba de hippopotamus amphibius în care exegeza l-a identificat pe Behemoth. Versiunile româneşti au optat pentru forma comună a numelui (*n. t.*).

522. Vezi, puterea lui e în foalele lui şi virtoşia lui e în muşchii de pe pîntece. Coada lui e dîrză ca lemnul de cedru, vinele pulpelor lui sînt numai noduri[186] [...] El este fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu."[187]

523. Să citim cu atenţie: această forţă este „fruntea alcătuirilor lui Dumnezeu", adică a lui Jahve, a Dumnezeului evreu care în *Noul Testament* repudiază această formă. Aici, el nu va mai fi un Dumnezeu al naturii. Ceea ce psihologic înseamnă că latura instinctuală, grosolană, a libidoului acumulat în inconştient este menţinută în atitudinea creştină constant în jos; astfel este refulată o jumătate de Dumnezeu, respectiv este înscrisă în contul vinovăţiei omului şi repartizată, în ultimă instanţă, domeniului diavolului. Cînd forţa inconştientă începe apoi să se ridice către suprafaţă şi să curgă, cînd „alcătuirile lui Dumnezeu" încep să se manifeste, atunci Dumnezeu apare sub chipul lui Behemoth.[188] S-ar putea tot atît de bine spune că Dumnezeu se înfăţişează sub chipul diavolului. Aceste evaluări morale sînt însă iluzii optice: forţa vieţii se află dincolo de judecata morală. Meister Eckhart ne învaţă: „Dacă spun deci că Dumnezeu e bun: nu este adevărat, *eu* sînt bun, Dumnezeu nu este bun! Merg chiar mai departe: eu sînt mai bun decît Dumnezeu! Căci doar ceea ce este bun se poate face mai bun şi doar ceea ce este mai bun se poate face cel mai bun. Dumnezeu nu este bun, de aceea el nu se poate face mai bun şi, drept urmare, nici cel mai bun; departe de Dumnezeu se află aceste trei determinări, «bun», «mai bun», «cel mai bun»; el se află deasupra tuturor acestora."[189]

524. Efectul următor al simbolului mîntuitor rezultă din unirea perechilor de contrarii: astfel se uneşte împărăţia ideală a lui Epimeteu cu împărăţia lui Behemoth; cu alte cuvinte, conştiinţa morală intră într-o alianţă primejdioasă cu conţinuturile incon-

186 *Vulgata* vorbeşte chiar de faptul că: „nervi testiculorum eius perplexi sunt" (vinele testiculelor sînt răsucite). La Spitteler, fiica lui Behemoth este, semnificativ, Astarte.

187 *Cartea lui Iov*, 40, 15 ş. urm. [Citat după ed. Galaction, *n. t.*]

188 Flournay, *Une Mystique Moderne*, „Archives de psychologie", vol. XV, 1915.

189 *Von der Erneuerung am Geiste*, Buettner, *loc. cit.*, vol. I, p. 165.

ştiente şi cu libidoul corespunzător care le este identic. Lui Epimeteu îi sînt încredinţaţi copiii divini, anume acele bunuri supreme ale umanităţii fără de care omul nu este altceva decît animal. Prin unirea cu propriul contrar inconştient apare pericolul pustiirii, al devastării sau al inundării, adică valorile conştiinţei s-ar putea pierde în contact cu valorile energetice ale inconştientului. Dacă acea imagine a frumuseţii şi moralităţii naturale ar fi acceptată şi păstrată şi dacă nu ar sluji, în virtutea inocenţei sale naturaleţi, de stimulent impurităţii apăsătoare din adîncul culturii noastre „morale", atunci copiii divini, în ciuda aliantei cu Behemoth, nu ar fi primejduiţi, ci Epimeteu ar putea deosebi în orice clipă valoarea de nonvaloare. Dar deoarece simbolul este inacceptabil pentru limitarea, pentru diferenţierea raţionalistă şi totodată pentru infirmitatea noastră, orice criteriu de măsurare a valorii şi nonvalorii lipseşte. Dacă unirea perechilor de contrarii se produce totuşi, apare pericolul inundării şi al distrugerii, şi anume, în mod caracteristic, prin faptul că tendinţele contrarii, periculoase sînt introduse prin contrabandă, respectiv sub paravanul „noţiunilor corecte". Se poate raţionaliza şi estetiza chiar şi ceea ce este rău şi nociv. Astfel, copiii divini sînt, unul după altul, predaţi lui Behemoth, cu alte cuvinte valorile conştiente sînt schimbate pe instinctualitatea şi neghiobia pură. Tendinţele inconştiente, brutale şi barbare de mai înainte înghit valorile conştiente, de aici faptul că Behemoth şi Leviatan arborează drept simbol al principiului lor o *balenă nevăzută*, în vreme ce simbolul corespunzător al imperiului epimeteic este *pasărea*. Balena, ca locuitor al mării, este în genere simbolul inconştientului devorator.[190] Pasărea, ca locuitor al imperiului luminos al văzduhului, este un simbol al gîndului conştient sau chiar al idealului (aripi!) şi al Duhului Sfînt.

525. Prăbuşirea definitivă a binelui este împiedicată de intervenţia lui Prometeu. El îl eliberează pe ultimul dintre copiii divini, pe Mesia, din puterea vrăjmaşilor săi. Mesia devine moştenitorul împărăţiei lui Dumnezeu, în timp ce Prometeu şi Epimeteu, personificările contrariilor separate, se retrag uniţi în „valea lor de-acasă". Amîndoi sînt liberi de exerciţiul puterii, Epimeteu pentru a fi fost constrins, Prometeu pentru a nu-l fi

190 Atestări din belşug, în: *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare în: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

dorit niciodată. Formulată în termeni psihologici, ideea este că atît introversia, cît şi extraversia încetează să domine ca linie diriguitoare, unilaterală, disocierea psihicului fiind astfel stopată. În locul ei apare o nouă funcţie, reprezentată simbolic printr-un copil, numit Mesia, care doarme îndelung. Mesia e mijlocitorul, simbolul unei noi atitudini în care contrariile sînt unite. El este un copil, un băieţel asemenea prototipului antic *puer aeternus*, care sugerează, prin tinereţea sa, renaşterea şi revenirea a ceea ce fusese pierdut (*apokatastasis*). Ceea ce aduse Pandora sub formă de imagine pe pămînt, ceea ce fusese respins de oameni şi le pricinuise nenorocire se împlineşte în Mesia. Acest ansamblu simbolic corespunde unei experienţe frecvente din practica psihologiei analitice: cînd un simbol apare în vis şi este respins din motivele expuse pe larg mai sus, el provoacă o contrareacţie ce corespunde invaziei lui Behemoth. Din acest conflict rezultă o simplificare a personalităţii, o reducere la trăsăturile fundamentale individuale, existente de la începutul vieţii, care garantează legătura dintre personalitatea matură şi izvoarele de energie ale copilăriei. După cum arată Spitteler, primejdia mare în cazul acestei treceri constă în posibilitatea ca în locul simbolului să fie raţional preluate instinctele arhaice stimulate prin acest proces şi să fie integrate în formele intuitive tradiţionale.

526. W. Blake, misticul englez, afirmă: „Există două clase de oameni: *fecunzii*[191] şi *devoratorii*[192]. Religia este năzuinţa de a le uni."[193] Cu aceste cuvinte ale lui Blake care sintetizează într-un mod atît de simplu ideile fundamentale ale lui Spitteler şi propriile mele consideraţii, aş vrea să închei acest capitol. Dacă i-am acordat o neobişnuită întindere este, ca şi în cazul interpretării *Scrisorilor* lui Schiller, pentru a da seama de bogăţia de idei şi de sugestii pe care Spitteler ni le oferă în *Prometeu şi Epimeteu*. M-am limitat pe cît posibil la esenţial, lăsînd deliberat deoparte o serie întreagă de probleme pe care un examen complet al acestei lucrări ar trebui să o ia în considerare.

191 *The prolific* = fecundul, cel ce naşte din sine însuşi.

192 *The devouring* = cel care devorează, absoarbe în sine.

193 „Religion is an endeavour to reconcile the two!" *Poetical Works*, 1906, vol. I, p. 269, cf. *The Marriage of Heaven and Hell*, în *The Writings of William Blake*, Londra, 1925, p. 190.

VI

PROBLEMA TIPURILOR ÎN PSIHOPATOLOGIE

527. Am ajuns acum la încercarea întreprinsă de un psihiatru de a scoate în evidenţă două tipuri din varietatea năucitoare a aşa-numitelor *complexe de inferioritate psihopatice*. Această grupă neobişnuit de întinsă reuneşte toate stările psihopatice de graniţă, care nu mai aparţin psihozelor propriu-zise, deci toate nevrozele şi toate stările degenerative, precum complexele psihice de inferioritate: intelectuală, morală, afectivă şi de altă natură. Această încercare i se datorează lui Otto Gross, care a publicat un studiu teoretic sub titlul *Die zerebrale Sekundärfunktion* (1902), ale cărui ipoteze fundamentale l-au determinat să postuleze existenţa a două tipuri psihologice.[1] Deşi materialul empiric cercetat de el este desprins din domeniul complexelor psihice de inferioritate, nimic nu împiedică transpunerea concluziilor lucrării la domeniul psihologiei normale, căci dezechilibrele psihice îi oferă cercetătorului prilejul deosebit de favorabil de a sesiza cu o limpezime extraordinară anumite fenomene care în interiorul graniţelor normale rămîn adesea indistincte. Starea anormală are nu o dată efect de luptă. Gross însuşi îşi extinde concluziile, în capitolul final, la alte domenii, aşa cum vom vedea mai jos.

528. Prin „funcţie secundară", Gross înţelege un proces celular cerebral care urmează „funcţiei primare". Aceasta corespunde activităţii propriu-zise a celulei, respectiv producerii unui proces psihic pozitiv, să spunem, producerii unei reprezentări. Activitatea corespunde unui proces energetic, probabil declanşării unei tensiuni chimice, adică unei descompuneri chimice. Acestei descărcări acute, numită de Gross funcţie primară, îi urmează funcţia secundară, adică o restituire, o reconstituire prin nutriţie. Această funcţie va pretinde un timp mai lung sau mai scurt în raport cu intensitatea energiei cheltuite care i-a premers. În tot acest răstimp celula se află într-o stare modificată faţă de perioada anterioară, într-o stare de excitaţie care nu poate rămîne fără efect asupra desfăşurării în continuare a procesului psihic. Astfel, procese *intens marcate, bogate în afecte* semnifică probabil o cheltuială specială de energie şi de aici o perioadă de restituire sau o funcţie secundară prelungite. Gross consideră că efectul funcţiei secundare asupra procesului psihic reprezintă o influenţă specifică, demonstrabilă, exercitată asupra desfăşurării ulterioare a asociaţiei, şi anume în sensul unei limitări a selecţiei asociative la „tema" reprezentată de funcţia primară, la aşa-numita „reprezentare principală". Într-adevăr, şi eu am putut să mă refer, ceva mai tîrziu, în cuprinsul propriilor mele lucrări experimentale — ca şi mai mulţi dintre elevii mei, în investigaţii asemănătoare — la *fenomene de perseveraţie*[2], frecvent atestate, după reprezentări intens marcate. Elevul meu Eberschweiler a demonstrat acelaşi fenomen într-o cercetare lingvistică privind asonanţele şi aglutinările.[3]

529. Ştim pe baza experienţei patologice cît de des apar perseveraţiile tocmai în cazul leziunilor cerebrale grave, precum apoplexii, tumori, degenerări atrofice sau de alt fel. Ele se datorează tocmai acestei restituiri anevoioase. Ipoteza lui Gross are de aceea o mare doză de verosimilitate. E firesc să ne punem întrebarea dacă nu există indivizi sau chiar tipuri la care perioada de restituire, funcţia secundară, să dureze mai mult decît la alţii şi dacă, pe baza acestui fapt, nu s-ar putea eventual deduce anume particularităţi psihologice.

530. Într-un interval de timp dat, o funcţie secundară scurtă influenţează mult mai puţine asociaţii consecutive decît una lun-

1 O prezentare reelaborată, dar în esenţă neschimbată, a tipurilor, oferă Gross în cartea *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, 1909, pp. 27 ş. urm.

2 Jung, *Diagnostische Untersuchungen* (*Gesammelte Werke*, II).

3 Eberschweiler, „Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation". *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, 1908.

gă. În primul caz, funcția primară poate să apară mult mai frecvent. Particularitatea imaginii psihologice a acestui caz o constituie disponibilitatea ei, rapid și necontenit reînnoită, pentru acțiune și reacțiune, deci un fel de tendință către distragere, o pornire către superficialitate a legăturilor, o lipsă de relații mai adînci, mai strînse, o anume incoerență, în loc de legături semnificative. În unitatea de timp se bulucesc numeroase teme noi, dintre care nici una nu este adîncită, astfel încît la același nivel apar fapte eterogene, de valoare diferită, dînd impresia de „nivelare a reprezentărilor" (Wernicke). Această succesiune rapidă de funcții primare exclude *eo ipso* trăirea valorilor afective a reprezentărilor, de aici faptul că afectivitatea nu poate fi altfel decît superficială. Dar și că adaptările și schimbările rapide de atitudine devin posibile. Procesul de gîndire propriu-zis, sau altfel spus abstracția, suferă, firește, din pricina scurtimii funcției secundare, căci ea pretinde ca mai multe reprezentări inițiale și efectele lor să aibă o durată mai întinsă, deci pretinde o funcție secundară mai lungă. Fără de care nu poate avea loc nici o adîncire a abstracției unei reprezentări sau a unui grup de reprezentări. Restaurarea rapidă a funcției primare determină o *reactivitate* mai mare, oricum nu în sens intensiv ci extensiv, de unde o înțelegere promptă a prezentului imediat, dar numai pe latura sa de suprafață și nu în semnificația de adîncime. De aici și impresia unei lipse de spirit critic sau, după împrejurări, impresia unei lipse de prejudecăți ori de prevenire și de înțelegere, uneori chiar de incomprehensibilă indelicatețe, lipsită de tact sau chiar violență. Alunecarea prea rapidă pe deasupra semnificațiilor mai adînci lasă și ea impresia unei anumite orbiri față de toate lucrurile care nu se află la suprafața imediată. Reactivitatea rapidă apare și sub forma prezenței de spirit, a îndrăznelii, a cutezanței ce își au rădăcinile în lipsa de atitudine critică în fața primejdiei și în incapacitatea de a o sesiza. Rapiditatea acțiunii creează iluzia gestului hotărît, în fond este vorba mai mult de un impuls orb. Incursiunea într-un domeniu străin apare ca de la sine înțeleasă și este înlesnită de necunoașterea valorii afective a reprezentării, a acțiunii și a eficienței ei asupra semenului nostru.

531. Prin reînnoirea rapidă a disponibilității, prelucrarea percepțiilor și a experiențelor este tulburată, în așa fel încît memoria este de regulă considerabil afectată, căci de cele mai multe ori pot fi ușor reproduse doar acele asociații care au intrat în foarte multe combinații. Conținuturi relativ izolate dispar în scurt timp, de aceea este infinit mai greu de memorizat un șir de cuvinte fără sens (incoerente) decît o poezie. Capacitatea de a se înflăcăra rapid, entuziasmul grabnic stins ca și anumite carențe de gust sînt caracteristici care apar în virtutea succesiunii prea iuți de conținuturi eterogene și a nerealizării valorilor lor afective mult prea diferite. Gîndirea are caracter reprezentativ, deci este mai mult un mod de reprezentare și succesiune de conținuturi decît o succesiune de abstracțiuni și de sinteze.

532. În descrierea acestui tip cu funcție secundară scurtă am urmărit în esență considerațiile lui Gross, la care am adăugat cîteva transcripții în registru normal. Gross numește acest tip „inferioritate cu conștiință superficială". Dacă estompăm acestuia pînă la normal trăsăturile ingroșate, obținem o imagine de ansamblu în care cititorul recunoaște fără dificultate tipul „less emotional" al lui Jordan, deci pe *extravertit*. Prin urmare, lui Gross îi revine meritul, nu mic, de a fi formulat pentru prima oară o ipoteză unitară și simplă privind originea acestui tip.

533. Tipul opus este numit de Gross: „inferioritate cu conștiința îngustă". Funcția secundară a acestui tip este deosebit de intensă și de prelungită. Prin prelungirea ei, asociația consecutivă este influențată într-o măsură mai mare decît în cazul tipului amintit mai sus. E la îndemînă să presupunem, și în acest caz, existența unei funcții primare accentuate, deci o activitate celulară mai bogată și mai completă decît la extravertit. Urmarea firească ar fi prelungirea și intensificarea funcției secundare. Persistența funcției secundare provoacă o prelungire a efectului reprezentării inițiale. Apare astfel ceea ce Gross numește „efect contractiv", respectiv o selecție special orientată (în sensul reprezentării inițiale) a asociațiilor consecutive. De aici, o realizare sau adîncire cuprinzătoare a „temei". Reprezentarea are efect persistent, impresia este profundă. O consecință nefavora-

bilă este limitarea la un domeniu mai restrins, în paguba varietăţii şi a bogăţiei de gîndire. Totuşi sinteza este bine susţinută, elementele de asamblare rămînînd îndeajuns de mult timp constelate pentru ca abstracţia lor să devină posibilă. De altfel, restrîngerea la o singură temă provoacă o îmbogăţire a asociaţiilor corespunzătoare şi o corelare interioară solidă, o coeziune a unui complex de reprezentări; totodată însă acest complex se închide în faţa oricărui element străin şi intră pe această cale într-o izolare asociativă, fenomen numit de Gross (printr-un termen împrumutat de la Wernicke) „sejuncţie". Urmare a sejuncţiei complexelor este acumularea de grupuri (sau complexe) de reprezentări necorelate sau lax corelate între ele. În exterior, această stare se manifestă sub forma unei personalităţi dezarmonice sau, cum spune Gross, „sejunctive".

534. Complexele izolate coexistă mai întîi unele lîngă altele fără a se influenţa între ele; nu se întrepătrund pentru a se compensa şi corecta reciproc. Închise sever şi logic în sine, ele sînt lipsite de influenţa corectivă a unor complexe altfel orientate. Se poate lesne întîmpla ca un complex foarte puternic şi de aceea cu deosebire închis şi neinfluenţabil să se ridice pînă la „ideea superioară valoric", adică pînă la o dominantă care sfidează orice critică şi se bucură de o deplină autonomie, devenind mărime atotdominatoare sau „spleen"[4]. În cazuri patologice, ea devine obsesie sau idee paranoică, adică o mărime absolut de neclintit care constrînge întreaga viaţă a individului să i se supună. Întreaga mentalitate este altfel orientată, punctul de vedere se „sminteşte". O astfel de teorie privitoare la apariţia unei idei paranoice ar putea explica şi faptul că în anume stări incipiente aceasta din urmă ar putea fi corectată prin proceduri psihoterapeutice corespunzătoare, anume prin corelarea ei cu alte complexe de reprezentări capabile să o lărgească şi deci să o corecteze.[5] Operează evident şi o anume prudenţă, chiar anxietate faţă de asocierea complexelor separate. Lucrurile trebuie să rămînă net distincte, punţile dintre complexe sînt pe cît posibil tăiate prin formularea riguroasă şi rigidă a conţinutului complexului. Gross numeşte această tendinţă „anxietate de asociaţie"[6]. Coeziunea interioară severă a unui astfel de complex îngreunează orice încercare de influenţare din afară. O astfel de încercare are şansă de reuşită doar atunci cînd izbuteşte să lege fie premisele fie concluzia complexului de un alt complex tot atît de sever şi de logic închegat, precum sînt acestea legate între ele.

535. Acumularea de complexe insuficient legate determină, fireşte, o izolare puternică de influenţele venite din afară şi, aşa cum am spune noi, o stază puternică a libidoului în interior. De aceea descoperim cu regularitate în astfel de situaţii o concentrare extraordinară pe procese interioare, în funcţie de felul de a fi al omului: pe senzaţii, în cazul celui orientat pe direcţia acestora, pe procesele spirituale în cazul celui orientat intelectual. Personalitatea apare frînată, absorbită sau distrată, „cufundată în gînduri", unilaterală din punct de vedere intelectual sau ipohondră. Oricum, se manifestă o participare redusă la viaţa exterioară şi o înclinare evidentă către mizantropie şi singurătate, compensată adesea de o mare iubire pentru animale sau plante.

536. În schimb, procesele interioare sînt cu atît mai vii, deoarece, din cînd în cînd, complexe pînă atunci deloc sau puţin legate „se ciocnesc" brusc, provocînd o funcţie primară intensă care declanşează o funcţie secundară lungă; aceasta, la rîndu-i, amalgamează două complexe. S-ar putea crede că în acest fel toate complexele ajung să se ciocnească între ele şi să producă o unitate şi o coeziune generală a conţinuturilor psihice. Această consecinţă salutară s-ar produce, fireşte, doar în cazul în care

4 În alt loc (*Über psychopathische Minderwertigkeiten*, p. 41), Gross face, pe bună dreptate, distincţie între „ideea valoric superioară" şi aşa-numitul „complex hipertrofiat valoric". Acesta din urmă este caracteristic nu doar pentru acest tip ci şi pentru celălalt. „Complexul conflictului" are, în genere, în virtutea coloraturii sale afective, o valoare considerabilă independent de tipul la care apare.

5 Cf. P. Bjerre, „Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia". *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, vol. III, pp. 795 ş. urm.

6 Gross, *loc. cit.*, p. 40.

schimbarea din viața exterioară s-ar putea opri. Deoarece însă așa ceva e cu neputință, apar necontenit excitații noi care produc funcții secundare ce intersectează și tulbură liniile interioare. Corespunzător, acest tip manifestă tendința de a ține la distanță excitațiile exterioare, de a evita schimbarea, de a menține pe cît posibil constant fluxul vieții, pînă cînd izbuteşte să înfăptuiască toate amalgamările interioare. Un bolnav va manifesta desluşit această tendință, retrăgîndu-se cît mai mult din toate şi încercînd să ducă o viață de pustnic. Doar cazurile uşoare se vor putea vindeca pe această cale. În toate celelalte situații grave, singura soluție este de a se micşora intensitatea funcției primare — ceea ce constituie, de altfel, un capitol aparte la care ne-am referit în treacăt, atunci cînd am discutat *Scrisorile* lui Schiller.

537. Este absolut limpede că *fenomene afective* cu totul particulare caracterizează acest tip. După cum am văzut, el realizează asociații ce țin de reprezentarea inițială. El asociază masiv, în măsura în care nu e vorba de materiale aparținînd altor complexe, tot ceea ce se leagă de o temă anume. Dacă o excitație atinge un astfel de material, respectiv un complex, ea declanşează fie o reacție puternică, o explozie afectivă, fie nu declanşează nimic, atunci cînd complexul este atît de închis încît nu permite penetrarea. În cazul în care stimulul se realizează, el declanşează toate valorile afective; are loc o reacție afectivă puternică, cu efect prelungit, care de cele mai multe ori nu este observat din afară, dar care pătrunde cu atît mai adînc în interior. Ecourile efectului umplu individul, împiedicîndu-l, atîta timp cît se mențin, să primească noi excitații. O acumulare de excitații e insuportabilă, motiv pentru care apar reacții violente de apărare. În cazul unei acumulări puternice de complexe se instalează o atitudine cronică de apărare, care se poate intensifica pînă la a atinge pragul neîncrederii, iar în situații patologice chiar pînă la delirul de persecuție.

538. Exploziile bruşte alternînd cu stări de mutism şi cu reacții de apărare pot conferi personalității un aspect bizar, care face ca indivizii în cauză să devină o enigmă pentru cei din jur. Receptivitatea lor scăzută, datorată solicitării interioare, le blochează prezența de spirit şi vivacitatea. Se creează adesea situații

penibile în care individul nu ştie cum să se descurce şi care reprezintă pentru el un motiv în plus pentru a se retrage din societate. Explozii ocazionale generează tulburări în relațiile cu ceilalți, iar jena şi perplexitatea care le urmează împiedică restabilirea lor. Caracterul greoi al adaptării duce la o serie de experiențe negative care declanşează inevitabil un sentiment de inferioritate, dacă nu chiar de amărăciune care se îndreaptă apoi împotriva autorilor reali sau presupuşi ai nenorocirii. Viața afectivă interioară este foarte intensă, iar nenumăratele afecte în ecou desfăşoară o gamă extrem de fin nuanțată de sunete şi de percepții, deci o senzitivitate emoțională deosebită care se traduce în afară în sfială şi teamă față de stimulii afectivi sau față de orice situație capabilă să îi producă. Susceptibilitatea se îndreaptă împotriva stărilor emoționale din jur. Schimbări bruşte de opinie, afirmații emoționale, influențe de natură sentimentală şi altele de același fel sînt de la bun început respinse, şi anume din teama față de propriile emoții care ar putea declanşa o impresie persistentă, imposibil de dominat. În temeiul acestei senzitivități apare fără dificultate cu timpul o anume melancolie izvorîtă din sentimentul de a fi exclus din viață. În altă parte[7], Gross afirmă că tristețea este o caracteristică esențială a acestui tip. Tot acolo el subliniază faptul că realizarea valorii afective duce lesne la o supraestimare afectivă, la o „luare prea-în-serios". Accentuarea puternică a proceselor interioare şi a emoționalului în acest portret ne permite să-l recunoaştem uşor în el pe introvertit. Descrierea lui Gross este mult mai completă decît aceea pe care Jordan o face tipului „impassioned", care însă în liniile sale principale coincide, s-ar zice, cu tipul descris de Gross.

539. În capitolul al V-lea al lucrării *Die zerebrale Sekundärfunktion*, Gross observă că, în interiorul limitelor normale, cele două tipuri de inferioritate descrise de el prezintă *diferențe de individualitate fiziologică*. Conştiința superficial-lărgită şi conştiința îngustat-aprofundată sînt, prin urmare, diferențe de caracter[8]. Tipul conştiinței lărgite este, după Gross, precumpănitor

7 *Loc. cit.*, p. 37.

8 *Die zerebrale Sekundärfunktion*, pp. 58 ş. urm.

practic, din pricina adaptării rapide la mediu. Nu domină la el viața interioară, deoarece în cazul său nu se ajunge la configurarea unor mari complexe ale reprezentării. „Ele acționează energic propagator în favoarea propriei personalități — iar dacă sînt situate mai sus, acționează și în favoarea marilor idei transmise."[9] Gross consideră viața afectivă a acestui tip, primitivă, iar la cei situați pe un plan mai inalt, o consideră ca organizîndu-se „prin preluarea de-a gata a unor idealuri din exterior". Astfel, activitatea, respectiv viața afectivă (cum spune Gross), poate deveni eroică. „Dar e întotdeauna banală." „Eroic" și „banal" par să se acorde. Gross însă se explică imediat: la acest tip nu există o legătură îndeajuns de dezvoltată între complexul erotic al reprezentării și restul conținutului conștiinței, respectiv complexele de natură estetică, etică, filozofică și religioasă. Freud ar vorbi aici despre refularea elementului erotic. Pentru Gross existența acestei legături pregnante este „semnul propriu-zis al naturii nobile"[10]. Pentru formarea ei, indispensabilă este o funcție secundară prelungită, căci numai prin adîncirea și prelungirea conștiinței elementelor se poate înfăptui această sinteză. Grație idealurilor preluate, sexualitatea poate fi, ce-i drept, împinsă în direcția utilității sociale, dar ea „nu se ridică niciodată dincolo de granițele trivialității". Această apreciere întrucîtva dură se referă la o împrejurare ușor explicabilă prin esența caracterului extravertit: aceasta se orientează exclusiv după date exterioare, în așa fel încît accentul principal al activității sale psihice cade pe interesul pentru exterior. De aceea lui nu îi rămîne nimic sau prea puțin pentru ordonarea proceselor lăuntrice. Acestea trebuie de la bun început să se supună determinărilor exterioare. În aceste condiții, nici legătura dintre funcțiile superior dezvoltate și cele inferior dezvoltate nu se mai poate stabili, căci ea pretinde într-o măsură considerabilă timp și osteneală, efort îndelungat și dificil de autoeducație, care fără introvertire nici nu este posibil. Extravertitului îi lipsesc în acest scop timpul și plăcerea; iar în plus este împiedicat de neîncrederea

9 Cf. aceeași constatare la Jordan.

10 Gross, *loc. cit.*, p. 61.

evidentă cu care el își privește lumea interioară, aceeași pe care introvertitul o manifestă față de lumea exterioară.

540. Nu trebuie să credem că introvertitul ar fi capabil, grație însușirii sale sintetice mai mari și a facultății sale mai bune de a realiza valori afective, să întreprindă în mod firesc sinteza individualității sale, adică să stabilească mai întîi o legătură armonioasă între funcțiile superioare și cele inferioare. Prefer această formulare aceleia a lui Gross, după care ar fi vorba aici doar de sexualitate, căci, după părerea mea, nu e vorba numai de sexualitate, ci și de alte instincte. Sexualitatea este într-adevăr o formă de exprimare foarte frecventă pentru instincte nedomolite, primitive, dar și tendința către putere în multiplele-i aspecte este tot un astfel de instinct. Gross a ales pentru introvertit expresia „personalitatea sejunctivă" (*v. supra*), prin care el subliniază dificultatea particulară a acestui tip de a lega complexe. Capacitatea sintetică a introvertitului slujește mai întîi doar formării de complexe cît mai distincte unele de celelalte. Astfel de complexe împiedică însă tocmai dezvoltarea unei unități superioare. Astfel încît și la introvertit, complexul sexualității, al tendinței către putere sau al dorinței de plăcere rămîne izolat și cît mai mult separat de celelalte complexe. Îmi amintesc, de pildă, de un nevrotic introvertit, foarte intelectualizat, care frecventa alternativ sferele înalte ale idealismului transcendental și bordelurile periferice cele mai rău famate, fără ca în conștiința lui să ia naștere vreun conflict moral sau estetic. Cele două sfere, considerate complet diferite, erau perfect separate între ele. Rezultatul a fost, firește, o gravă nevroză obsesivă.

541. Trebuie să ne amintim de această critică, atunci cînd urmărim explicațiile lui Gross despre „tipul cu conștiință aprofundată". Conștiința aprofundată este, cum spune Gross, „temelia individualităților interiorizate". Ca urmare a efectului contractiv puternic, excitațiile exterioare sînt întotdeauna văzute din punctul de vedere al unei idei. În locul instinctului către viața practică în așa-numita realitate, apare „impulsul către interiorizare". „Lucrurile nu sînt concepute ca fenomene individuale, ci ca noțiuni parțiale ale marilor complexe ale reprezentării." Această idee a lui Gross se acordă perfect cu reflecțiile pe care

le-am formulat mai sus, cînd am prezentat punctul de vedere nominalist şi realist, precum şi fazele premergătoare ale acestora în şcoala platonică, megarică şi cinică. Urmărind concepţiile lui Gross se vede clar în ce constă deosebirea de punct de vedere: omul cu funcţie secundară scurtă are pe unitatea de timp numeroase funcţii primare lax legate între ele, *universalia* sînt doar *nomina*, lipsite de realitate. În schimb, pentru omul cu funcţie secundară lungă, pe primul plan se află întotdeauna stările lăuntrice, abstracţiile, ideile sau *universalia;* acestea sînt pentru el adevărata realitate la care *trebuie* să raporteze toate fenomenele individuale. El este de aceea, în mod firesc, realist (în sensul scolasticii). Deoarece introvertitul privilegiază întotdeauna reflecţia pe seama lumii exterioare în paguba perceperii acesteia, el este înclinat spre relativism.[11] El resimte armonia mediului înconjurător ca fiind cu deosebire plăcută[12]; ea corespunde impulsului său interior către armonizarea propriilor complexe izolate. El evită orice „comportare necontrolată" din teama de iritări supărătoare. (Cu excepţia exploziilor afective!) În societate nu este prevenitor, absorbit fiind de procesele sale interioare. Predominarea puternică a propriilor idei îl împiedică să preia idei şi idealuri străine. Prelucrarea lăuntrică intensă a complexelor reprezentării conferă acestora caracter eminamente individual. „Viaţa afectivă este adesea socialmente inutilizabilă, dar este întotdeauna individuală."[13]

542. Trebuie să supunem unei critici minuţioase această afirmaţie a autorului, căci ea conţine o problemă care, după experienţa mea, a dat necontenit ocazia la cele mai mari neînţelegeri legate de tipuri. Intelectualul introvertit pe care Gross îl are aici evident în vedere nu arată în afară, pe cît posibil, nici un fel de sentimente, ci opinii logic corecte şi un comportament corect, nu pentru că ar avea o aversiune înnăscută faţă de afişarea sentimentelor şi pentru că s-ar teme să provoace prin incorectitudine excitaţii supărătoare, respectiv afectele semenilor săi. El se teme de afecte neplăcute pentru că atribuie altora senzitivitatea sa şi pentru că este întotdeauna tulburat de rapiditatea şi nestatornicia extravertitului. El îşi refulează sentimentul, care ocazional se poate intensifica pînă la pasiune şi pe care din acest motiv îl percepe desluşit. Emoţiile care îl chinuie îi sînt prea bine cunoscute. El le compară cu sentimentele pe care i le arată ceilalţi, fireşte, în special tipurile sentimentului extravertit şi îşi închipuie că „sentimentele" sale sînt altfel decît ale celorlalţi oameni. El ajunge să creadă că „sentimentele" sale (mai exact, emoţiile sale) ar fi unice, adică individuale. Este natural ca ele să fie diferite de sentimentele tipului simţirii extravertite, căci acestea sînt un instrument diferenţiat de adaptare şi de aceea lipsite de „pasiunea autentică" ce caracterizează sentimentele interioare ale tipului de gîndire introvertit. Pasiunea ca un *ce* pulsional are în sine prea puţin caracter individual, ea poate fi comună tuturor oamenilor. Doar ceea ce e diferenţiat poate fi individual. Iată de ce, în marile afecte, se şterge imediat diferenţa dintre tipuri în favoarea unui „preaomenesc" general. În realitate, tipul simţirii extravertite revendică, după părerea mea, în primul rînd, individualitatea sentimentului, căci sentimentele sale sînt diferenţiate; el cade însă pradă aceleiaşi iluzii şi în ce priveşte propria gîndire. El are idei care îl chinuie. Le compară cu acelea pe care le exprimă mediul său înconjurător, în primul rînd, tipurile gîndirii introvertite. El descoperă că ideile sale corespund prea puţin ideilor celorlalţi şi le consideră pe ale sale individuale, iar pe sine se socoteşte probabil un gînditor original sau îşi refulează ideile pe motiv că nimeni nu gîndeşte ca el. În realitate însă sînt idei pe care le are toată lumea, dar care rareori sînt exprimate cu glas tare. După părerea mea, observaţia de mai sus a lui Gross izvorăşte dintr-o iluzie subiectivă care este totodată o regulă generală.

543. „Forţa contractivă accentuată permite [...] cufundarea în lucruri lipsite de orice interes vital imediat."[14] Cu aceasta, Gross atinge o trăsătură esenţială a mentalităţii introvertite: introvertitul manifestă înclinaţia de a dezvolta ideea în sine, independent

11 Gross, *Die zerebrale Sekundärfunktion*, p. 63.

12 *Loc. cit.*, p. 64.

13 *Loc. cit.*, p. 65.

14 *Loc. cit.*, p. 65.

de realitatea exterioară. Ceea ce e un avantaj şi o primejdie totodată. E un mare avantaj acela de a putea să dezvolţi abstract o idee, dincolo de orice senzorialitate. Primejdia însă stă în faptul că succesiunea de idei se îndepărtează astfel de orice aplicaţie practică, diminuîndu-şi proporţional valoarea vitală. Introvertitul este întotdeauna cumva ameninţat de eventualitatea de a se abate prea mult de la viaţă şi de a privi prea mult lucrurile sub aspectul lor simbolic. Şi această trăsătură este subliniată, de Gross. Nici extravertitul nu stă mai bine, doar că pentru el lucrurile sînt diferite. El are capacitatea de a-şi scurta într-atît funcţia secundară, încît să trăiască doar funcţii primare pozitive, adică să nu se lege de nimic, ci să zboare deasupra realităţii ca într-un fel de beţie, fără să mai vadă şi să mai înţeleagă lucrurile, ci doar să le utilizeze ca stimulenţi. Această însuşire este un mare avantaj, căci te ajută să ieşi din situaţii dificile („Eşti pierdut, de crezi în primejdie" — Nietzsche); este un mare dezavantaj însă, deoarece se încheie cu o catastrofă care duce adesea la un haos aproape inextricabil.

544. Gross consideră că tipul extravertit produce geniile „civilizatoare", iar cel introvertit pe aşa-numitele genii „culturale". Primele se raportează la „realizarea practică", ultimele la „conceperea abstractivă". La sfîrşit, Gross îşi exprimă convingerea că epoca noastră are nevoie mai cu seamă de conştiinţa îngustat-aprofundată în opoziţie cu vremurile trecute care au posedat o conştiinţă mai largă şi mai superficială. „Ne bucurăm de ceea ce e ideal, profund, simbolic. Prin simplitate către armonie — iată arta culturii înalte."[15]

545. Era evident, în 1902, cînd Gross scria aceste cuvinte. Dar astăzi? Dacă e îngăduit în genere a exprima o părere în această privinţă, atunci ar trebui să spunem: probabil că avem nevoie de amîndouă, de civilizaţie *şi* de cultură, scurtarea funcţiei secundare la unii, lungirea ei la alţii. Căci una nu merge fără cealaltă şi — trebuie să recunoaştem că, din păcate — amîndouă lipsesc omenirii de astăzi. Unuia îi lipseşte ceea ce altul posedă din belşug — iată o formulare prudentă pe care o adoptăm. Căci

15 *Loc. cit.*, pp. 68 ş. urm.

pălăvrăgeala continuă despre progres a devenit suspectă şi nu mai poate fi credibilă.

546. Aş vrea să observ în încheiere că opiniile lui Gross se acoperă în largă măsură cu ale mele. Chiar şi terminologia mea — extraversie şi introversie — se justifică în raport cu ideile lui Gross. Mai rămîne să examinăm critic ipoteza fundamentală a lui Gross referitoare la noţiunea de funcţie secundară.

547. Ipotezele fiziologice sau „organice" privind procesele psihologice sînt întotdeauna suspecte. În vremea în care cercetarea creierului repurtase marile ei succese, fabricarea de ipoteze fiziologice pentru procese psihologice devenise — se ştie — un fel de manie; printre acestea, ipoteza după care prelungirile celulare se contractă în somn — nici nu era din cele mai absurde — a fost luată în serios şi supusă discuţiei „ştiinţifice". S-a vorbit pe bună dreptate de o adevărată „mitologie cerebrală". Nu consider însă nici într-un caz ipoteza lui Gross drept „mit cerebral", pentru aşa ceva ea deţine o valoare operaţională mult prea mare. Ea este o excelentă ipoteză de lucru, ceea ce s-a recunoscut repetat din diverse direcţii. Ideea funcţiei secundare este pe cît de simplă, pe atît de genială. Acest concept simplu permite să se ducă la o formulă satisfăcătoare un număr foarte mare de fenomene sufleteşti complexe, respectiv fenomene a căror natură diferită ar fi făcut imposibilă simpla lor reducere şi clasificare pe baza altor ipoteze.

548. În cazul unei ipoteze atît de fericite eşti tentat să îi supraevaluezi întinderea şi aplicabilitatea. Ceea ce se întîmplă şi aici, deşi întinderea ei este din păcate limitată. Facem abstracţie de faptul că ipoteza nu e decît un postulat, căci nimeni nu a văzut vreodată funcţia secundară a celulei cerebrale şi nimeni nu ar putea să dovedească dacă şi de ce funcţia secundară are, în principiu, din punct de vedere calitativ, acelaşi efect asupra asociaţiilor consecutive ca şi funcţia primară, care, potrivit definiţiei ei, este cu totul deosebită de funcţia secundară. După părerea mea, există o altă împrejurare care atîrnă greu în balanţă: habitusul atitudinii psihologice se poate schimba la unul şi acelaşi individ într-un interval scurt de timp. Dacă funcţia secundară

are caracter fiziologic sau organic, trebuie să i se recunoască o durată mai mult sau mai puțin stabilă. Nu este de așteptat ca durata funcției secundare să se schimbe deodată, căci niciodată un caracter fiziologic sau organic nu se transformă brusc, cu excepția cazurilor patologice. După cum am subliniat în repetate rînduri, introversia și extraversia nu sînt *caractere*, ci *mecanisme* care pot fi după plac introduse și scoase din circuit. De predominanța lor obișnuită depind caracterele corespunzătoare. Predilecția se sprijină, firește, pe o anume dispoziție înnăscută, dar aceasta nu este întotdeauna absolut hotărîtoare. Am observat adesea că influențele mediului sînt aproape tot atît de importante. Am cunoscut chiar cazul cuiva care, avînd un comportament clar extravertit, dar trăind în preajma unui introvertit, și-a schimbat atitudinea devenind introvertit în clipa în care a intrat într-o relație apropiată cu o personalitate net extravertită. Am constatat adesea că anumite influențe personale transformă total și rapid durata funcției secundare, chiar și atunci cînd e vorba de tipuri ferm conturate, și că starea inițială se restabilește de îndată ce influența străină încetează să se mai exercite.

549. Mi se pare că, potrivit acestor observații, ar trebui să se acorde mai mult interes naturii funcției primare. Gross însuși subliniază prelungirea specială, după reprezentări intens afective, a funcției secundare[16] și o situează pe aceasta într-un raport de dependență față de funcția primară. În fapt, nu există nici un motiv plauzibil pentru care tipologia ar trebui să fie întemeiată pe durata funcției secundare, ea ar putea să fie tot atît de bine întemeiată pe *intensitatea funcției primare*, căci durata funcției secundare este evident dependentă de intensitatea cheltuirii energiei, de performanța celulei. S-ar putea obiecta că durata funcției secundare depinde de viteza restituirii și că există indivizi la care nutriția cerebrală se produce prompt în raport cu alții, dezavantajați din acest punct de vedere. În acest caz, creierul extravertitului ar trebui să posede o capacitate de restituire

16 *Loc. cit.*, p. 12. Cf. și Gross, *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, pp. 30 și 37.

superioară aceleia a introvertitului. Pentru atare presupunere, foarte improbabilă, lipsește însă orice dovadă. Ceea ce știm în privința cauzelor reale ale funcției secundare prelungite se limitează la faptul că, abstracție făcînd de stările patologice, prelungirea ei este determinată de intensitatea specială a funcției primare. Deci problema propriu-zisă rezidă în funcția primară și se condensează în întrebarea de unde vine faptul că, de regulă, la unul funcția primară este intensă, în vreme ce la altul este slabă? Dacă reducem prin urmare problema la funcția primară, este necesar să explicăm de unde vine diferența de intensitate și rapiditatea reală a transformării intensității acestei funcții. Consider că este vorba aici de un fenomen energetic dependent de *atitudinea* generală. Intensitatea funcției primare pare a depinde în primul rînd de gradul de tensiune a disponibilității. Dacă există un grad înalt de tensiune psihică, atunci și funcția primară este deosebit de intensă și are consecințe corespunzătoare. Dacă tensiunea scade o dată cu creșterea oboselii, atunci apar distragerea, superficialitatea asocierii, în fine fuga ideilor, deci o stare caracterizată de o funcție primară slabă și de o funcție secundară scurtă.

550. Tensiunea psihică generală depinde, la rîndu-i (abstracție făcînd de rațiuni fiziologice, precum starea de odihnă etc.), de factori extrem de complecși, precum dispoziție, atenție, așteptare etc., adică judecăți de valoare care, la rîndul lor, sînt rezultatele tuturor proceselor psihice premergătoare. Înțeleg evident prin aceasta nu doar judecăți logice, ci și judecăți ale sentimentului. În limbajul nostru tehnic, numim tensiune generală, *din punct de vedere energetic, libido, iar din punctul de vedere al psihologiei conștiinței, valoare*. Procesul intensiv este „investit libidinal", sau este o manifestare a libidoului, cu alte cuvinte, este un curent de energie de înaltă tensiune. El este și o valoare psihologică, de unde faptul că înlănțuirile asociative rezultate din el sînt considerate valoroase, în opoziție cu acelea care apar ca urmare a unui efect contractiv mai neînsemnat și pe care le socotim fără de valoare sau superficiale.

551. Atitudinea *tensionată* este absolut caracteristică introvertitului, în timp ce atitudinea *relaxată* îl trădează[17], cu unele excepții, pe extravertit. Excepțiile sînt însă numeroase chiar și la același individ. Dacă i se oferă unui introvertit mediul armonios care îi convine, el se va relaxa pînă la extraversia totală, așa încît ai putea crede că te afli în fața unui extravertit. Dacă însă extrovertitul este plasat într-o încăpere întunecată și liniștită unde toate complexele refulate încep să-l roadă, el va intra într-o stare de tensiune în care va înregistra pînă la extrem chiar și cel mai slab stimul. Tot astfel pot să acționeze și situațiile schimbătoare ale vieții și să transforme pe loc tipul, fără a modifica însă durabil atitudinea predilectă, ceea ce înseamnă că, în ciuda unei extraversii ocazionale, introvertitul rămîne, ca și extravertitul, ceea ce a fost mai înainte.

552. În concluzie: funcția primară îmi pare a fi mai importantă decît funcția secundară. Intensitatea funcției primare reprezintă factorul hotărîtor. Ea depinde de tensiunea psihică generală, adică de cantitatea acumulată de libido disponibil. Această acumulare depinde de o stare de fapt complexă, rezultînd din toate stările psihice premergătoare. Ea poate fi desemnată prin dispoziție, atenție, tonus afectiv, așteptare etc. Introversia este caracterizată de o tensiune generală, de o funcție primară intensivă și de o funcție secundară corespunzător de lungă. Extraversia este caracterizată de o relaxare generală, de o funcție primară slabă și de o funcție secundară corespunzător de scurtă.

17 Această tensiune, respectiv relaxare, poate fi ocazional identificată și în tonusul musculaturii. De regulă, ea se exprimă prin mușchii feței.

VII

PROBLEMA ATITUDINILOR TIPICE ÎN ESTETICĂ

553. E de la sine înțeles că toate domeniile spiritului uman care se ocupă direct sau indirect de psihologie își aduc contribuția la chestiunea care ne preocupă aici. După ce am ascultat glasul filozofului, al poetului, al medicului, al cunoscătorului de oameni, să dăm acum cuvîntul esteticianului. În esența ei, estetica este psihologie aplicată și ea se ocupă nu doar de substanța estetică a lucrurilor, ci și — poate într-o măsură chiar mai mare — de problema psihologică a atitudinii estetice. Un fenomen fundamental precum opoziția dintre introversie și extraversie nu putea să scape multă vreme atenției esteticianului, căci modul în care arta și frumosul sînt resimțite și contemplate este atît de diferit de la un individ la altul, încît acest contrast nu putea să nu trezească interes. Exceptînd numeroase particularități individuale mai mult sau mai puțin unice ale atitudinii, există două forme fundamentale opuse, numite de Worringer *empatie* (*Einfühlung*) și *abstracție* (*Abstraktion*)[1]. Definiția pe care el o dă empatiei se sprijină, în principal, pe teoria lui Lipps. La Lipps, empatia este „obiectivarea de sine într-un obiect distinct de eu, indiferent dacă ceea ce s-a obiectivat merită sau nu numele de sentiment." „Percepind un obiect, simt ca și cum ar veni din el sau ar zăcea în el, ca fiind de perceput, un impuls către un mod determinat de comportament interior. Acesta pare dat de el, comunicat mie de el."[2] Jodl oferă următoarea explicație: „Aparența sensibilă creată de artist nu este doar prilejul de a ne reaminti,

1 Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 1911.

2 Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, ed. a II-a, 1906, pp. 193 ș. urm.

pe baza legilor asociației, de trăiri înrudite; ci prin faptul că ea se subordonează legilor generale ale externalizării[3] și ne apare ca un *ce* situat în afara noastră, ne proiectăm în ea procesele lăuntrice pe care ea le reproduce în noi și îi conferim astfel însuflețire estetică — termen care ar fi de preferat aceluia de «empatie», pentru că în cazul acestei introiecții a propriilor stări interioare în imagine este vorba nu doar de sentimente, ci de procese lăuntrice de orice fel."[4]

554. Wundt situează empatia printre *procesele elementare de asimilație*.[5] Empatia este deci un fel de proces de percepție, caracterizat de transferul afectiv al unui conținut psihic esențial în obiect; acesta este astfel asimilat subiectului și este atît de legat de el, încît subiectul se simte, ca să spun așa, în obiect. Aceasta este posibil atunci cînd conținutul proiectat este legat într-o măsură mai mare de subiect decît de obiect. Cu toate acestea, subiectul nu se simte ca proiectat în obiect, ci obiectul introiectat îi apare ca însuflețit și vorbind din sine însuși. Proiecția — se cuvine precizat — este în sine și de regulă un eveniment inconștient care nu se află sub control conștient. În schimb, este posibilă imitarea conștientă a proiecției printr-o propoziție condițională, ca de pildă: „Dacă ați fi tatăl meu", împrejurare care face posibilă situația empatetică. De regulă, proiecția transferă conținuturi inconștiente în obiect, motiv pentru care empatia este denumită în psihologia analitică și *transfer* (Freud). *Empatia este deci o extraversie.* Worringer definește trăirea estetică în cursul empatiei după cum urmează: „Plăcerea estetică este plăcere de sine obiectivată."[6] Corespunzător, este *frumoasă* doar acea formă în care poți să te transpui. Lipps spune: „Doar în

3 Prin externalizare, Jodl înțelege localizarea percepției senzoriale în spațiu. Auzim sunetele nu în ureche și vedem culorile nu în ochi, ci în obiectul localizat în spațiu. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, ed. a III-a, 1908, vol. II, p. 247.

4 *Loc. cit.*, I, p. 436.

5 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a V-a, 1903, vol. III, p. 191.

6 Worringer, *loc. cit.*, p. 4.

măsura în care există empatie, formele sînt frumoase. Frumusețea lor este trăirea mea ideală, liberă în ele."[7] Forma în care nu te poți transpune este *urîtă*. În felul acesta sînt fixate și limitele teoriei empatiei, căci există opere de artă care, după cum subliniază Worringer, nu corespund creației artistice a atitudinii empatetice.

555. Este anume vorba de formele de artă orientale și exotice. O lungă tradiție a făcut ca la noi, occidentalii, „frumosul și adevărul natural" să fie criteriul frumosului artistic; el este și acela al artei greco-romane și al artei occidentale în general (excepțînd unele stiluri din Evul Mediu). Atitudinea noastră generală față de artă a fost dintotdeauna empatetică și putem socoti frumos doar acel lucru asupra căruia ne putem exersa empatia. Dacă forma artistică a obiectului este contrară vieții, este adică anorganică sau abstractă, nu putem să ne transpunem viața în ea. („Ceea ce percep empatetic este viață în mod cu totul general" — Lipps.) Ne putem transpune doar în forme organice, adevărate potrivit cu natura și dotate cu voință vitală. Și totuși există o altă formă de artă, principial alta, un stil opus vieții, care neagă voința vitală, se deosebește de viață și revendică cu toate acestea frumusețe. Acolo unde creația de artă produce forme contrare vieții, anorganice, abstracte, nu mai poate fi vorba de o voință artistică izvorîtă dintr-o nevoie de empatie, ci mai degrabă de o nevoie nemijlocit opusă empatiei, deci de o tendință de oprimare a vieții. „Polul opus al nevoii de empatie ne pare a fi *impulsul către abstracțiune*."[8]

556. În legătura cu psihologia impulsului către abstracțiune Worringer spune: „Care sînt premisele psihice ale impulsului către abstracțiune? Avem a le căuta în sentimentul cosmic al acelor popoare, în atitudinea lor psihică față de univers. În vreme ce impulsul către empatie are drept condiție fericită o relație panteistă de intimitate dintre om și fenomenele lumii inconjurătoare, impulsul către abstracțiune este urmarea unei mari neliniști a omului datorată fenomenelor lumii exterioare și cores-

7 Lipps, *Ästhetik*, p. 247.

8 Worringer, *loc. cit.*, p. 16.

punde din punct de vedere religios unei nuanțe intens transcendentale a tuturor reprezentărilor. Considerăm această stare drept o uriașă agorafobie spirituală. Cînd Tibul spune: „primum in mundo fecit deus timorem"[9], putem să ne gîndim că același sentiment de spaimă stă la baza creației artistice.[10]

557. Într-adevăr, empatia presupune o disponibilitate, o încredere a subiectului față de obiect. Empatia este o mișcare disponibilă ce vine în întîmpinare, o mișcare ce transferă conținutul subiectiv în obiect și provoacă astfel o asimilare subiectivă, cauză a unei bune înțelegeri, reale sau simulate, între subiect și obiect. Un obiect pasiv poate să fie într-adevăr asimilat subiectiv fără ca să fie cu nimic modificate calitățile sale veritabile. Prin transfer, ele sînt doar voalate, eventual chiar violentate. Empatia poate crea asemănări și comunități aparente care nu există în sine. Se poate înțelege de aceea lesne că trebuie să existe și un alt gen de raport estetic cu obiectul, anume o atitudine care nu vine în întîmpinarea acestuia, ci mai degrabă tinde să se îndepărteze de el și să se pună la adăpost de influența lui, declanșînd în subiect o activitate psihică destinată să o paralizeze. Empatia presupune că obiectul este cumva viu și că ea îl poate umple cu propria-i viață. Abstracțiunea, în schimb, presupune că obiectul este cumva viu și activ și încearcă de aceea să se sustragă influenței sale. Atitudinea abstractizantă este deci centripetală, adică producătoare de introvertire. Noțiunea de abstracțiune a lui Worringer corespunde astfel atitudinii introvertite. E semnificativ faptul că el desemnează prin spaimă sau timiditate influența exercitată de obiect. Cel care abstractizează s-ar comporta prin urmare față de obiect ca și cum acesta ar poseda însușirea de a crea spaimă, respectiv ar avea un efect păgubitor sau primejdios de care ar trebui să se apere. Această însușire aparent apriorică a obiectului este și ea, fără îndoială, o proiecție, respectiv un transfer, dar unul de natură negativă. Trebuie să presupunem deci că actului de abstracție îi premerge un act inconștient de proiecție, în care conținuturi negativ accentuate sînt transferate asupra obiectului.

9 Primul lucru creat de Dumnezeu a fost frica.

10 Worringer, *loc. cit.*, pp. 16 ș. urm.

558. Cum empatia, asemenea abstracției, este un act conștient, iar acestuia îi premerge o proiecție inconștientă, ne putem întreba dacă un act inconștient nu premerge empatiei. Deoarece esența empatiei este proiecția de conținuturi subiective, actul inconștient care îi premerge trebuie să fie contrariul ei, anume o blocare a eficienței obiectului. Obiectul este cumva golit, lipsit de activitate proprie și transformat într-un recipient apt să primească astfel conținuturile subiective ale individului care practică empatia. Acesta încearcă să-și proiecteze viața în obiect și să o experimenteze în el, este de aceea necesar ca autonomia obiectului ca și diferența lui față de subiect să nu fie prea mari. Prin actul inconștient care premerge empatiei, puterea obiectului este depotențializată sau supracompensată, prin aceea că subiectul se supraordonează inconștient și rapid obiectului. Supraordonarea poate avea loc doar inconștient printr-o întărire a semnificației subiectului. Ceea ce poate fi efectul unei fantezii inconștiente care fie devalorizează și slăbește imediat obiectul, fie înalță subiectul și îl supraordonează obiectului.

559. Abia astfel apare acea declivitate de care are nevoie empatia pentru a transfera conținuturile subiective asupra obiectului. Cel care abstractizează se află într-o lume teribil de însuflețită care încearcă să-l strivească cu atotputernicia ei; de aceea el se retrage în sine spre a descoperi formula salvatoare, potrivită a-i spori valoarea subiectivă astfel încît el să poată cel puțin face față influenței obiectului. În schimb, cel care intreține un raport empatetic cu obiectul trăiește într-o lume care are nevoie de sentimentul său subiectiv pentru a avea viață și suflet. Plin de încredere, el împrumută lumii însuflețire, în vreme ce individul care abstractizează se retrage neîncrezător din fața demonilor obiectelor și își înalță din construcții abstracte o lume opusă, protectoare.

560. Amintindu-ne de ceea ce am spus în capitolul precedent, vom recunoaște fără dificultate în empatie mecanismul extraversiei, și în abstracțiune pe acela al introversiei. „Starea de neliniște interioară a omului provocată de fenomenele lumii exterioare" nu e nimic altceva decît teama de excitații a introvertitului, care din pricina sensibilității și a realizării sale mai profunde are o

spaimă efectivă în fața schimbării prea rapide și prea puternice a excitațiilor. Abstracțiunile sale au drept scop exclusiv să capteze, în limitele legității, iregularitatea și schimbarea, grație unei noțiuni generale. E de la sine înțeles că această procedură, în esență magică, este din plin dezvoltată de primitivi, ale căror semne geometrice posedă o valoare mai degrabă magică decît estetică.

561. Worringer spune pe bună dreptate: „Chinuite de ansamblul confuz și de jocul schimbător al fenomenelor vieții exterioare, astfel de popoare erau stăpînite de o imensă nevoie de liniște. Fericirea pe care o căutau în artă nu rezida în faptul de a se cufunda în lucrurile lumii exterioare, de a se delecta cu sine însuși în ele, ci în faptul de a scoate fiecare lucru aparținînd lumii exterioare din condiția sa arbitrară și aparent întîmplătoare, de a-l înveșnici prin apropierea de forme abstracte și de a descoperi astfel un punct neclintit în fuga fenomenelor."[11]

562. „Aceste forme abstracte, legice sînt deci singurele și cele mai înalte în care omul se poate odihni față cu imensa confuzie pe care o oferă imaginea lumii."[12]

563. După cum spune Worringer, tocmai formele de artă și religiile orientale sînt acelea care atestă o atitudine abstractivă față de lume. Orientalului lumea trebuie să-i apară în genere altfel decît occidentalului care își însuflețește obiectul prin empatie. Pentru oriental, obiectul este *a priori* viu și dominator, motiv pentru care el se retrage din fața lui și își abstrage impresiile. O imagine perfectă a atitudinii orientale ne este oferită de Buddha în *Predica focului*, în care se spune: „Totul e în flăcări. Ochiul și toate simțurile sînt în flăcări, aprinse de focul iubirii, de focul urii, de focul seducției, nașterea, bătrînețea și moartea, durerea și jalea, supărarea, suferința și deznădejdea îl aprind. Lumea întreagă e în flăcări; lumea întreagă e învăluită de fum, lumea întreagă e mistuită de foc; lumea întreagă se cutremură."

564. Această priveliște înspăimîntătoare și plină de suferință a lumii determină atitudinea abstractizantă a budistului; printr-o

11 *Loc. cit.*, p. 18.
12 *Loc. cit.*, p. 21.

impresie asemănătoare a ajuns și Buddha, potrivit legendei, să-și împlinească destinul. Vivifierea dinamică a obiectului ca fundament al abstracțiunii este perfect exprimată de limbajul simbolic al lui Buddha. Această vivifiere nu se sprijină pe empatie, ci corespunde unei proiecții apriorice inconștiente, unei proiecții existînd, de fapt, de la bun început. Expresia „proiecție" apare chiar ca inadecvată pentru a desemna corect fenomenul. Proiecția este un act care se desfășoară, și nu starea existentă de la început, despre care e vorba aici. După părerea mea, aceasta din urmă poate fi mai bine exprimată de noțiunea lui Lévy-Bruhl, „participation mystique" care denumește raportul primordial al primitivului cu obiectul său. Obiectele primitivului sînt vivificate dinamic, sînt încărcate de materie sau forță energizantă (nu întotdeauna însuflețită, așa cum presupune ipoteza animistă!) și au de aceea un efect psihic direct asupra omului, care se explică prin faptul că omul este din punct de vedere dinamic identic cu obiectul său. De aceea, în anumite limbi primitive, obiectele de uz curent aparțin genului animat (sufixul condiției animate). Tot astfel, pentru atitudinea abstractizantă obiectul este *a priori* vivificat și activ; el nu are nevoie de empatie, dimpotrivă, el influențează atît de puternic încît constringe la introvertire. Investirea libidinală inconștientă, puternică, a obiectului vine de la participarea sa mistică la inconștientul individului cu atitudine introvertită. Ceea ce reiese clar din cuvintele lui Buddha: focul casnic este identic cu focul libidoului subiectului, cu pasiunea lui arzătoare care însă îi apare acestuia ca obiect pentru că el nu l-a diferențiat ca funcție subiectivă disponibilă.

565. Abstracțiunea apare de aceea ca o funcție care combate „participarea mistică" primordială. Ea separă de obiect pentru a distruge înlănțuirea de el. Ea duce pe de-o parte la crearea de forme artistice, pe de alta la cunoașterea obiectului. Tot astfel și funcția empatiei este un organ al creației artistice, cît și al cunoașterii. Dar ea are loc pe o cu totul altă bază decît abstracțiunea. După cum aceasta este întemeiată în semnificația și puterea magică a obiectului, tot astfel empatia este întemeiată în semnificația magică a subiectului care pune stăpînire pe obiect grație unei *identificări mistice*. După cum primitivul este, pe de-o

parte, influențat magic de forța fetișului, tot astfel el este, pe de altă parte, vrăjitorul și acumulatorul de forță magică ce conferă „încărcătură" fetișului (cf. în acest sens ritul *churinga* al australienilor[13]). Depotențializarea inconștientă a obiectului care premerge actului empatetic este de asemenea o stare de durată a unei accentuări scăzute a obiectului. În schimb, la tipul empatetic, conținuturile inconștiente sînt identice cu obiectul și îl fac pe acesta să apară lipsit de viață și neinsuflețit[14], motiv pentru care empatia este necesară cunoașterii esenței obiectului. S-ar putea vorbi în acest caz de o permanentă abstracțiune inconștientă, care prezintă obiectul ca neinsuflețit. Căci abstracția are întotdeauna acest efect: ea distruge activitatea proprie a obiectului, în măsura în care se află într-un raport magic cu sufletul subiectului. De aceea tipul abstractiv folosește conștient abstracțiunea spre a se apăra de influența magică a obiectului. Din condiția neinsuflețirii aprioriee a obiectelor rezultă și o relație de încredere pe care tipul empatetic o stabilește cu lumea; nu există nimic care l-ar putea oprima pe acesta sau influența în chip ostil, fiindcă doar el conferă obiectului viață și suflet, cu toate că pentru conștiința lui lucrurile se prezintă exact pe dos. În schimb, pentru cel care abstractizează, lumea este plină de obiecte puternic eficiente și de aceea primejdioase, motiv pentru care el se teme și este conștient de neputința lui și se retrage din fața unei prea mari atingeri cu lumea, spre a crea acele idei și formule prin care speră să dețină supremația. Psihologia sa este din acest motiv aceea a oprimatului, în vreme ce tipul empatetic are față de obiect o siguranță apriorică, deoarece obiectul, dată fiind lipsa lui de viață, este neprimejdios. Această caracterizare este, firește, schematică și ea nu își propune să exprime întreaga esență a atitudinii extravertite sau introvertite, ci doar să sublinieze unele nuanțe care însă oricum nu sînt lipsite de o deosebită importanță.

566. După cum prin empatie individul se savurează, fără să își dea seama, pe sine în obiect, tot astfel cel care abstractizează

13 Spencer și Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904.

14 Deoarece conținuturile inconștiente ale tipului empatetic sînt, și ele, relative.

reflectînd la impresia pe care i-o face obiectul se contemplă, fără să știe, pe sine însuși. Căci ceea ce transpune individul prin empatie în subiect este chiar propria-i ființă, adică propriul său conținut inconștient, iar ceea ce gîndește individul care abstractizează despre impresia produsă de obiect sînt propriile lui sentimente care i-au apărut în obiect. Este de aceea limpede că pentru o înțelegere reală a obiectului sînt necesare ambele funcții, de asemenea pentru creația de artă autentică. Cele două funcții sînt de altfel tot timpul prezente în individ, doar că, de cele mai multe ori, inegal diferențiate. Worringer consideră că rădăcina comună a acestor două forme fundamentale de trăire estetică stă în impulsul către *ieșirea din sine*[15] (*Selbstentäußerung*). În cazul abstracțiunii, omul tinde „prin contemplarea necesarului și a inevitabilului să fie eliberat de întîmplătorul condiției umane și de arbitrarul aparent al existenței organice generale". Față de abundența tulburătoare și impresionantă a obiectelor vii, omul își creează o abstracțiune, adică o imagine abstractă generală în care impresiile sînt exorcizate într-o formă reglementară. Această imagine posedă semnificația magică a unei protecții față de schimbarea haotică a evenimentelor trăite. Cufundîndu-se în imagine, omul se pierde astfel în ea, încît adevărul său abstract se situează în cele din urmă deasupra realității vieții, pe care o reprimă în genere fiindcă i-ar putea tulbura desfătarea cu frumusețea abstractă. El se ridică astfel la nivelul abstracțiunii, se identifică cu valabilitatea eternă a imaginii sale și încremenește în ea, transformînd-o într-o formulă eliberatoare. În felul acesta el iese din sine și își transferă viața propriei abstracțiuni, în care se cristalizează cumva.

567. Proiectîndu-și activitatea și viața în obiect, tipul empatetic se transportă și pe sine în el, în măsura în care conținutul proiectat reprezintă o parte componentă esențială a subiectului. El devine obiect, se identifică cu acesta și se îndepărtează de sine. Obiectivizîndu-se, el se de-subiectivizează. Worringer spune: „Proiectînd această voință activă în alt obiect, noi *sîntem* în celălalt obiect. Sîntem eliberați de sinele nostru individual, atîta

15 *Loc. cit.*, p. 26.

timp cît ne absorbim cu impulsul nostru vital lăuntric într-un obiect exterior, într-o formă exterioară. Ne simţim individualitatea curgînd cumva între limite ferme în raport de diferenţierea nelimitată a conştiinţei individuale. În atare obiectivare de sine stă ieşirea din sine. Această afirmare a trebuinţei noastre individuale de activitate reprezintă totodată o limitare a posibilităţilor ei nelimitabile, o negare a diferenţierilor ei ireconciliabile. Ne instalăm cu impulsul nostru lăuntric către activitate în limitele acestei obiectivări."[16] După cum pentru cel care abstractizează, imaginea abstractă reprezintă un cadru, un zid de protecţie împotriva efectelor distrugătoare ale obiectelor[17] inconştient dotate cu viaţă, pentru tipul empatetic, transferul asupra obiectului asigură protecţia împotriva disoluţiei prin factori lăuntrici subiectivi care constau în posibilităţile nemărginite ale fanteziei şi în impulsurile corespunzătoare către activitate. După cum, potrivit lui Adler, nevroticul introvertit se agaţă de o „linie de conduită fictivă", tot astfel nevroticul extravertit se agaţă de obiectul transferului său. Introvertitul îşi abstractizează „linia de conduită" din experienţele sale bune şi rele legate de obiect şi se încredinţează formulei ca unui mijloc de apărare faţă de posibilităţile nemărginite ale vieţii.

568. Empatie şi abstracţiune, extraversie şi introversie sînt mecanisme de adaptare şi de protecţie. În măsura în care fac posibilă adaptarea, ele îl feresc pe om de primejdiile exterioare. În măsura în care sînt *funcţii orientate*[18], ele îl eliberează pe om de instinctualul întîmplător, ba chiar îl feresc de el, mijlocindu-i ieşirea din sine. După cum arată experienţa psihologică curentă, există foarte numeroase persoane care se identifică total cu funcţia lor orientată (cu funcţia „valoroasă") — între alţii şi tipurile pe care tocmai le-am descris aici. Identificarea cu funcţia

16 *Loc. cit.*, p. 27.

17 Fr. Th. Vischer oferă în romanul *Auch Einer* o descriere perfectă a obiectelor dotate cu viaţă.

18 Cf. în legătură cu gîndirea orientată: Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, pp. 7 ş. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

orientată are avantajul incontestabil de a permite o adaptare optimă la aşteptările şi revendicările colective şi în plus evitarea, prin ieşirea din sine, a funcţiilor inferioare, nediferenţiate şi neorientate. „Lipsirea de sine" este din punctul de vedere al moralităţii sociale o virtute specială. Pe de altă parte însă, identificarea cu funcţia orientată prezintă un mare dezavantaj, acela al *degenerării individului.*

569. Omul este fără îndoială capabil de o mecanizare de largi proporţii, dar nu atît totuşi încît să renunţe cu totul şi fără pagubă la sine. Cu cît se identifică mai mult cu o funcţie anume, cu atît o investeşte libidinal mai mult şi cu atît mai mult retrage libidoul din alte funcţii. Acestea sînt capabile să suporte un timp mai îndelungat retragerea unei mase importante de libido; dar la un moment dat, ele reacţionează totuşi. Retrăgîndu-li-se libidoul, ele ajung treptat sub pragul conştiinţei, legătura lor asociativă cu conştiinţa se relaxează şi ele se scufundă astfel, încetul cu încetul, în inconştient. Ceea ce echivalează cu o dezvoltare regresivă, anume cu o reintoarcere a funcţiei relativ dezvoltate la un stadiu infantil, în cele din urmă arhaic. Dar cum omul nu a trăit decît relativ puţine milenii în stare de civilizaţie, în schimb a trăit multe sute de mii de ani în stare de barbarie, modurile funcţionale arhaice sînt în el virtualmente extraordinar de vii şi uşor de activat. Dacă anume funcţii sînt dezintegrate prin retragerea libidoului, bazele lor arhaice se activează în inconştient.

570. Această stare semnifică o disociere a personalităţii prin aceea că funcţiile arhaice nu au relaţii directe cu conştiinţa, deci nu există punţi între conştient şi inconştient. Cu cît ieşirea din sine merge mai departe, cu atît avansează şi arhaizarea funcţiilor inconştiente. În felul acesta creşte şi semnificaţia inconştientului. Acesta începe apoi să tulbure simptomatic funcţia orientată şi astfel se instalează acel *circulus vitiosus* caracteristic pe care îl întîlnim în cazul atîtor nevroze: omul încearcă să compenseze influenţele inconştiente care îl tulbură prin prestaţii deosebite ale funcţiei orientate, cursă care se continuă eventual pînă la prăbuşirea nervoasă. Posibilitatea ieşirii din sine prin identificare cu funcţia orientată se sprijină nu doar pe limitarea unilaterală

la o singură funcţie, ci şi pe faptul că esenţa funcţiei orientate este un principiu care pretinde ieşirea din sine. Astfel, orice funcţie orientată pretinde excluderea severă a tot ceea ce nu i se potriveşte. Gîndirea exclude toate afectele supărătoare, după cum afectele exclud toate gîndurile supărătoare. Fără refularea restului, funcţia orientată nu se poate realiza. În schimb, autoreglarea organismului viu pretinde firesc armonizarea fiinţei umane; iată de ce este necesar să se ţină seama de funcţiile mai puţin avantajate ca fiind o necesitate vitală şi o sarcină inevitabilă a educaţiei neamului omenesc.

VIII

PROBLEMA TIPURILOR ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

1. Tipurile lui James

571. Şi în noua filozofie pragmatică s-a descoperit existenţa a două tipuri, şi anume de către William James. El afirmă: „Istoria filozofiei este în bună măsură o ciocnire de *temperamente* umane (dispoziţii caracterologice)."[1] „Indiferent care ii este temperamentul, un filozof de meserie va încerca întotdeauna, atunci cînd va filozofa, să gîndească realitatea temperamentului propriu. Cu toate acestea, temperamentul său constituie o prejudecată cu mult mai puternică decît oricare din premisele sale mai obiective. Temperamentul conferă greutate argumentaţiei sale într-o direcţie ori în alta, ducînd, după împrejurări, la o concepţie de viaţă mai sentimentală sau mai indiferentă, tot atît de bine ca un fapt real sau un principiu. Filozoful se încrede în temperamentul propriu. El îşi doreşte o lume care să se potrivească cu temperamentul său şi crede de aceea în orice reprezentare a lumii care i se potriveşte. Simte că oamenii posedînd alt temperament nu sînt corect acordaţi la caracterul real al lumii şi îi consideră, de fapt, incompetenţi şi filozofi slabi, oricît l-ar depăşi în abilitate dialectică. Dar în discuţiile publice, el nu poate revendica doar din raţiuni de temperament autoritate şi distincţie specială. De aici, o anume lipsă de seriozitate în discuţia filozofică: cea mai însemnată dintre premisele noastre nu este niciodată amintită."[2]

572. James trece apoi la caracterizarea celor două temperamente: după cum în domeniul moravurilor şi al obiceiurilor de

1 W.W. James, Pragmatism. *A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Londra, 1911, p. 6.

2 *Loc. cit.*, pp. 7 ş. urm.

viață se disting indivizi convenționali și indivizi cu atitudine nonconformistă, în politică: oameni cu convingeri autoritare și anarhiști, în beletristică: academiști și realiști, în artă: clasici și romantici, tot astfel în filozofie, crede James, există două tipuri, anume „raționalistul" și „empiristul". Raționalistul este „adoratorul principiilor abstracte și veșnice". Empiristul este „iubitorul de fapte reale în toată varietatea lor neșlefuită"[3]. Deși nimeni nu se poate lipsi nici de realități, nici de principii, din asumarea lor rezultă totuși puncte de vedere absolut diferite, după cum accentul este deplasat într-o direcție sau alta. Pentru James „raționalismul" este sinonim cu „intelectualismul", iar „empirismul" cu „senzualismul". Cu toate că această asimilare nu rezistă, ne vom rezerva pentru mai tîrziu critica ei, continuînd să expunem mai întîi ideile lui James. După opinia acestuia, de intelectualism se leagă o tendință idealistă și optimistă, în vreme ce empirismul înclină către materialism și către un optimism doar condiționat și incert. Raționalismul (intelectualismul) este întotdeauna monist. El începe cu întregul și cu universalul și unește lucrurile. Empirismul, în schimb, începe cu partea și face din întreg o *colecție*. El s-ar putea numi *pluralist*. Raționalistul este un om al sentimentului, empiristul este o ființă îndărătnică. Cel dintîi înclină în mod firesc să creadă că voința este liberă, cel din urmă înclină către fatalism. Raționalistul este ușor dogmatic în constatările sale, empiristul, în schimb, este sceptic.[4] James îl denumește pe raționalist „tender-minded" (cu spirit delicat), iar pe empirist „tough-minded" (cu spirit tenace). El încearcă să caracterizeze astfel natura particulară a celor două mentalități. În cele ce urmează vom avea prilejul să cercetăm mai îndeaproape aceste caracterizări. Este interesantă părerea lui James despre prejudecățile pe care cele două tipuri le nutresc unul față de celălalt. „Ele se desconsideră reciproc. Opoziția lor tipică a jucat un anume rol în filozofia tuturor timpurilor, tot

3 *Loc. cit.*, p. 9.

4 *Loc. cit.*, pp. 10 ș. urm.

astfel și astăzi. Filozoful de tip «tough-minded» îl consideră pe cel de tip «tender-minded» sentimental, în schimb acesta îl socotește pe primul lipsit de finețe, necioplit sau brutal. Fiecare îl consideră pe celălalt inferior."[5]

573. James așază pe următoarele două coloane calitățile celor două tipuri:

Tender-minded:	*Tough-minded:*
raționalist	empirist
(urmează principii)	(urmează realități)
intelectualist	senzualist
idealist	materialist
optimist	pesimist
religios	ireligios
indeterminist	determinist, fatalist
monist	pluralist
dogmatic	sceptic

574. Această punere în paralel atinge unele probleme pe care le-am întîlnit deja în capitolul despre nominalism și realism. Tipul „tender-minded" are anumite trăsături comune cu realistul, iar tipul „tough-minded" cu nominalistul. După cum am explicat mai sus, realismul corespunde principiului introversiei, iar nominalismul principiului extraversiei. Fără îndoială că și controversa universaliilor ține în primul rînd de acele opoziții istorice de temperamente din filozofie la care face aluzie James. Pe baza acestor corelații e la îndemînă să ne gîndim în cazul tipului „tender-minded" la introvertit, în cel al tipului „tough-minded" la extravertit. Rămîne să cercetăm mai îndeaproape dacă aceste aprecieri sînt sau nu justificate.

575. După știința mea — firește limitată —, scrierile lui James nu conțin definiții sau descrieri mai amănunțite ale celor două tipuri, deși el se referă de mai multe ori la ele, desemnîndu-le și prin „thin", respectiv „thick". Flournoy[6] îl explică pe „thin" prin „mince, ténu, maigre, chétif", iar pe „thick" prin „épais, solide, massif, cossu". Într-un rînd, James folosește pen-

5 *Loc. cit.*, pp. 12 ș. urm.

6 Th. Flournoy, *La philosophie de W. James*, 1911, p. 32.

tru „tender-minded" expresia „soft-headed", deci *ad litteram*, „cu capul moale". „Soft", ca şi „tender", semnifică moale, delicat blînd, lin, uşor (abia perceptibil), deci ceva slab, scăzut, dispunînd de o forţă redusă, spre deosebire de „thick" şi „tough" care desemnează calităţi rezistente, solide, greu transformabile, amintind de natura substanţei. Flournoy explică după cum urmează ambele moduri de gîndire: „C'est l'opposition entre la façon de penser *abstractionniste* — c'est-à-dire purement logique et dialectique, si chère aux philosophes, mais qui n'inspire à James aucune confiance et qui lui paraît fragile, creuse, «chétive», parce que trop sevrée du contact des choses particulières — et la façon de penser *concrète*, laquelle se nourrit de faits d'expérience et ne quitte jamais la région terre à terre, mais solide, des écailles de tortues ou autres données positives."[7] Din acest comentariu nu trebuie însă să tragem concluzia că James privilegiază în chip unilateral gîndirea concretă. El preţuieşte ambele puncte de vedere: „Facts are good of course — give us lots of facts. Principles are good — give us plenty of principles."[8] Un fapt este — se zice — nu doar aşa cum este în sine, ci şi aşa cum îl privim.

576. Desemnînd gîndirea concretă prin „thick" sau „tough", James dovedeşte că pentru el ea are ceva substanţial, rezistent, în vreme ce gîndirea abstractă îi pare slabă, subţire, palidă, poate chiar, dacă e să ne alăturăm interpretării lui Flournoy, maladivă şi debilă. O astfel de interpretare este firească posibilă doar legînd aprioric substanţialitatea de realitatea concretă, ceea ce este, după cum am spus, o chestiune de temperament. Dacă gînditorul „empiric" atribuie gîndirii sale concrete o substanţialitate rezistentă, din punct de vedere abstract aceasta este o autoilu-

7 Flournoy, *loc. cit.*: „Este vorba de opoziţia dintre modul de a gîndi *abstracţionist* — adică pur logic şi dialectic, atît de îndrăgit de filozofi, dar care lui James nu-i inspiră nici un fel de încredere, părîndu-i fragil, găunos, «firav», căci lipsit de contactul cu lucrurile particulare — şi modul de a gîndi *concret*, care se hrăneşte din fapte ale experienţei şi nu părăseşte niciodată regiunile comune, dar solide, carapace de ţestoase sau alte date pozitive."

8 James, *loc. cit.*, p. 13: [„Faptele sînt bune, desigur — daţi-ne cantităţi de fapte. Principiile sînt bune — daţi-ne belşug de principii" — *n. t.*]

zionare, căci substanţialitatea — „duritatea" — revine realităţii exterioare şi nu gîndirii „empirice". Aceasta din urmă se dovedeşte chiar cu deosebire slabă şi debilă, neştiind să se afirme în raport cu faptele exterioare, depinzînd necontenit de datele senzoriale, alergînd după ele şi neputînd să se ridice mai sus de activitatea care doar clasifică sau reprezintă. Din punctul de vedere al gîndirii deci, gîndirea concretă este extrem de debilă şi lipsită de autonomie, căci nu are soliditate în sine, ci în faptele exterioare care o depăşesc în valoare determinantă. Această gîndire este caracterizată de o serie de reprezentări legate senzorial şi puse în mişcare mai puţin de o activitate de gîndire lăuntrică şi mai mult de schimbarea percepţiilor senzoriale. O suită de reprezentări concrete, determinată de percepţii senzoriale nu este tocmai ceea ce temperamentul abstract ar numi gîndire, ci ceea ce el ar considera cel mult a fi o apercepţie pasivă.

577. Temperamentul, care preferă gîndirea concretă şi îi conferă acesteia substanţialitate, este de aceea caracterizat de predominanţa reprezentării senzorial determinate asupra activităţii aperceptive care izvorăşte dintr-un act voliţional subiectiv şi urmăreşte să ordoneze reprezentările mijlocite senzorial potrivit cu intenţiile unei *idei*, adică, mai pe scurt: acestui temperament îi pasă mai mult de obiect; obiectul este perceput empatetic, el se comportă evasiautonom în lumea de reprezentări a subiectului şi atrage astfel după sine concepţia. Acest temperament extraverteşte deci. Gîndirea extravertitului este concretistă. Soliditatea lui nu se află în el, ci întrucîtva în afara lui, în faptele percepute de el empatetic, de unde şi calificarea de „tough" a lui James. Oricine se situează de partea gîndirii concrete, oricine preferă adică reprezentările faptelor va vedea în abstracţie ceva slab şi debil, căci o va măsura după soliditatea faptului concret, senzorial dat. Pentru cel care se situează însă de partea abstracţiei, hotărîtoare este nu reprezentarea senzorială, ci *ideea abstractă*.

578. După opinia curentă, ideea nu e nimic altceva decît abstracţia unei serii de experienţe. Spiritul uman este imaginat ca o *tabula rasa* iniţială care se acoperă mai întîi de percepţia şi experienţa lumii şi a vieţii. Din acest punct de vedere, care este

acela al scientismului nostru empiric, în cel mai larg sens, ideea nu este altceva decît o abstracţie epifenomenală, extrasă a *posteriori* din experienţe, de aceea mai slabă şi mai palidă decît acestea. Ştim însă că spiritul nu poate fi *tabula rasa*, căci critica principiilor noastre de judecată ne arată că anumite categorii ale gîndirii ne sînt date aprioric, adică înaintea oricărei experienţe şi apar simultan cu primul act de gîndire, constituindu-se în chiar condiţiile preformate ale acestuia. Ceea ce a demonstrat însă Kant pentru gîndirea logică este valabil într-o măsură şi mai mare pentru psihic. Psihicul nu este la început *tabula rasa*, cum nu este nici spiritul (domeniul gîndirii). Evident lipsesc conţinuturile concrete, dar virtualităţile conţinutului sînt aprioric date prin dispoziţia funcţională, ereditară şi preformată *a priori*. Psihicul nu este altceva decît rezultatul modurilor de funcţionare ale creierului seriei de strămoşi, un precipitat al încercărilor de adaptare şi al experienţelor seriei filogenetice. Creierul sau sistemul funcţional nou apărut este deci un instrument vechi, destinat unor scopuri precise, care nu apercepe doar pasiv, ci ordonează experienţele activ, dinăuntru în afară, şi obligă la anumite concluzii sau judecăţi. Aceste ordonări se desfăşoară nu întîmplător sau arbitrar, ci răspund unor condiţii sever preformate care nu sînt conţinuturi de concepţii mijlocite de experienţă, ci reprezintă condiţiile *a priori* ale conceptualizării înseşi. Ele sînt idei *ante rem*, condiţii formale, linii fundamentale, trasate aprioric, care atribuie materiei experienţei o anume formă, în aşa fel încît pot fi gîndite, aşa cum le-a interpretat şi Platon, ca *imagini*, într-o oarecare măsură ca scheme sau ca posibilităţi funcţionale înnăscute, care însă exclud alte posibilităţi sau cel puţin le limitează. De aici şi faptul că pînă şi cea mai liberă activitate spirituală, fantezia, nu poate să vagabondeze în nemărginire (chiar dacă poetul poate să simtă altfel), ci rămîne legată de posibilităţi preformate, de *arhetipuri* sau *imagini originare*. Basmele celor mai îndepărtate popoare dezvăluie, prin asemănarea motivelor lor, această legătură cu anumite arhetipuri. Chiar imaginile care stau la baza teoriilor ştiinţifice atestă atare limitare, de exemplu eterul, energia, transformările şi constanţa lor, teoria atomului, afinitatea etc.

579. După cum în spiritul celui care gîndeşte concret precumpăneşte şi orientează reprezentarea dată senzorial, tot astfel în spiritul celui care gîndeşte abstract predomină imaginea originară fără conţinut şi deci nereprezentabilă. Ea rămîne relativ inactivă, atîta timp cît obiectul este perceput empatetic şi este ridicat la rangul de factor determinant al gîndirii. Dacă obiectul nu este perceput empatetic şi nu domină procesul spiritual, energia care i se refuză se întoarce în subiect. În mod conştient, subiectul este perceput empatetic şi astfel imaginile preformate, aţipite în el, sînt trezite la viaţă; drept urmare ele apar ca factori activi în procesul spiritual, oricum însă sub o formă nereprezentabilă, cumva ca regizori nevăzuţi, acţionînd din culise. Deoarece sînt doar posibilităţi funcţionale activate, imaginile nu au conţinut, sînt nereprezentabile şi tind către realizare. Ele atrag materia experienţei în forma lor şi nu reprezintă faptele, ci se reprezintă pe ele însele în fapte. Ele se îmbracă în fapte, ca să spun aşa. Ele nu sînt un punct de plecare cunoscut, precum datul empiric în gîndirea concretă, ci devin accesibile abia o dată cu modelarea inconştientă a materiei experienţei. Şi empiristul poate să-şi structureze şi să-şi formeze materia experienţei, dar el o formează potrivit noţiunii sale concrete, la rîndu-i modelată de experienţe anterioare.

580. Cel care abstrage, în schimb, dă formă potrivit cu un model inconştient şi cunoaşte abia *a posteriori*, din fenomenul modelat de el, *ideea* după care a format. Potrivit psihologiei sale şi aplicînd măsura propriului său *modus procedendi* procesului spiritual al abstractizatorului, empiristul este întotdeauna înclinat să presupună că cel care abstractizează modelează arbitrar materia experienţei după anume ipoteze palide, slabe şi insuficiente.

Premisa propriu-zisă, ideea sau imaginea originară, este la fel de necunoscută celui care abstractizează ca şi empiristului teoria pe care, ulterior, el o va elabora pe baza experienţei, după un număr oarecare de experimentări.

581. După cum am arătat într-un capitol anterior, unul observă obiectul individual şi se interesează de comportamentul individual al acestuia, altul observă mai cu seamă relaţiile de

analogie dintre obiecte şi se situează deasupra faptului individual, căci pentru el legătura, unitatea în risipire a diversităţii, este mai plăcută şi mai liniştitoare. Pentru primul însă relaţia de asemănare este ceva de-a dreptul supărător şi penibil, împiedicîndu-l chiar, după împrejurări, să ia act de originalitatea obiectului. Cu cît percepe obiectul mai empatetic, cu atît îi recunoaşte mai mult originalitatea şi cu atît mai mult relaţia de asemănare cu un alt obiect îşi pierde pentru el orice realitate. Dacă izbuteşte însă să perceapă empatetic şi celălalt obiect, atunci el este în stare să simtă şi să înţeleagă asemănarea celor două obiecte într-o măsură mult mai mare decît acela care le observă doar din afară. Din cauza faptului că percepe empatetic întîi un obiect, apoi altul, ceea ce necesită timp, cel care gîndeşte concret ajunge doar foarte încet să identifice similitudinile care le leagă, motiv pentru care gîndirea lui are un aspect vîscos. Empatia în schimb îi este fluidă. Cel care abstractizează sesizează rapid asemănarea, inlocuieşte obiectele individuale prin caracteristici generale şi modelează această materie a experienţei prin propria activitate de gîndire, care însă este tot atît de puternic influenţată de imaginea originară „fantomatică", pe cît este gîndirea concretă de obiect. Cu cît influenţa obiectului asupra gîndirii este mai mare, cu atît el îşi întipăreşte trăsăturile mai adînc în imaginea gîndirii. Cu cît obiectul acţionează mai puţin în spirit, cu atît mai energic îşi pune ideea aprioricâ pecetea pe experienţă. Importanţa supradimensionată a obiectului empiric creează apoi în ştiinţă un fel de teorie specializată care în psihiatrie bunăoară apare sub forma cunoscutei „mitologii cerebrale"; ea încearcă să explice un domeniu mai larg al experienţei prin principii care sînt excelente pentru lămurirea unor complexe limitate de fapte, dar sînt cu totul insuficiente pentru oricare altă utilizare. Şi invers: gîndirea abstractă, care îmbrăţişează un fapt individual doar din pricina asemănării sale cu altul, elaborează o ipoteză universală, care reprezintă mai mult sau mai puţin pur ideea, dar care are tot atît de mult sau tot atît de puţin de-a face cu esenţa faptului concret pe cît are şi mitul. În forma lor extremă, ambele moduri de gîndire produc mitologie, unul se exprimă concret prin celule, atomi, vibraţii, celălalt prin idei „eterne". Empirismul extrem are cel puţin avantajul de a reprezenta cît mai fidel posibil faptele. Ideologismul extrem are însă avantajul de a reflecta formele apriorice, ideile sau imaginile originare. Rezultatele teoretice ale celui dintîi nu depăşesc materia experienţei, rezultatele practice ale celui din urmă se limitează la reprezentarea ideii psihologice.

582. Spiritul ştiinţific contemporan, avînd orientarea unilaterală a empirismului concret, este incapabil să aprecieze valoarea descrierii de idei, căci pentru el faptele sînt mai importante decît cunoaşterea formelor primordiale prin care intelectul uman le înţelege. Orientarea pe direcţia concretismului este, după cum se ştie, o cucerire relativ nouă, datînd din epoca luminismului. Urmările acestei dezvoltări sînt uimitoare, dar ele au dus la o acumulare atît de imensă de material empiric încît în timp s-a ajuns mai degrabă la confuzie decît la claritate. Urmarea inevitabilă va fi separatismul ştiinţific şi deci o mitologie a specialistului, care semnifică moartea universalităţii. Precumpănirea empirismului nu reprezintă însă doar oprimarea gîndirii active, ci şi un pericol pentru elaborarea teoretică în interiorul unei discipline. Absenţa unor puncte de vedere generale favorizează apariţia teoriilor mitice tot atît de mult pe cît ar face-o absenţa punctelor de vedere empirice.

583. Sînt de aceea de părere că termenii lui James „tender-minded" şi „tough-minded" sînt doar în parte intuitivi, în realitate ei trădează o anume prejudecată. Sper să fi reieşit totuşi limpede din explicaţiile de mai sus că cercetarea tipologică a lui James are în vedere aceleaşi tipuri pe care eu le-am desemnat prin termenii de introvertit şi, respectiv, de extravertit.

2. Perechile de contrarii caracteristice ale tipurilor lui James

a) Prima pereche de contrarii citată de James ca trăsătură caracteristică distinctivă este *raţionalismul* versus *empirismul.*

584. După cum va fi observat cititorul, m-am pronunţat mai sus în legătură cu această opoziţie pe care am formulat-o în termenii ideologism/empirism. Am evitat expresia „raţionalism",

deoarece gîndirea concretă, empirică este tot atît de „rațională" ca și gîndirea activă, ideologică. Rațiunea guvernează ambele forme. Și, în plus, nu există doar un raționalism logic, ci și un raționalism al afectivității, căci raționalismul este o atitudine psihologică generală orientată pe raționalitatea gîndirii și a sentimentului. Concepînd astfel „raționalismul" mă situez conștient în opoziție cu interpretarea istorico-filozofică ce folosește termenul „rațional" cu sensul de „ideologic", respectiv înțelege prin raționalism primatul ideii. În cadrul filozofiilor mai noi, *ratio* și-a pierdut caracterul pur ideal, desemnînd o facultate, un instinct, o voință, ba chiar un afect sau o metodă. Oricum, examinată din punct de vedere psihologic, ea este o anume atitudine călăuzită, cum spune Lipps, de „sentimentul obiectivității". La Baldwin[9] ea este „principiul constitutiv, reglator al spiritului". Herbart declară rațiunea „facultatea de a chibzui"[10]. Schopenhauer afirmă că rațiunea are doar o *singură* funcție, anume aceea de „a forma noțiuni; pe baza ei se explică ușor și de la sine toate acele fenomene mai sus citate, care deosebesc viața omului de aceea a animalului, iar la aplicarea sau nonaplicarea acelei funcții se referă absolut tot ceea ce pretutindeni și întotdeauna s-a numit rațional sau rațional"[11]. „Fenomenele mai sus citate" se referă la anumite manifestări ale rațiunii, pe care Schopenhauer le-a alăturat spre exemplificare, precum „stăpînirea afectelor și a pasiunilor, capacitatea de a trage concluzii și formula principii", „acțiunea coincidentă a mai multor indivizi", „civilizația, statul, apoi știința, conservarea de experiențe timpurii" etc. Considerînd că rațiunea asumă funcția de a constitui noțiuni, Schopenhauer îi conferă totodată caracterul acelei atitudini psihice capabile să formeze noțiuni prin activitate noetică. Exact cu sensul de atitudine concepe și Jerusalem[12] rațiunea, respectiv ca pe o *dispoziție a voinței* care ne conferă aptitudinea de a ne utiliza intelectul atunci cînd trebuie să luăm o decizie și să ne stăpînim pasiunile.

9 Baldwin, *Handbook of Psychology*, I, p. 312.
10 Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, § 117.
11 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 8.
12 Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, p. 195.

585. Rațiunea este deci capacitatea de a fi rațional, este acea dispoziție care face posibile gîndirea, simțirea și acțiunea conform cu valori obiective. Din unghiul de vedere al empirismului, aceste valori „obiective" decurg din experiență; din unghiul de vedere al ideologismului, ele rezultă dintr-un act de evaluare al rațiunii, ceea ce, după Kant, ar fi „aptitudinea" de a „judeca și acționa potrivit principiilor". Căci rațiunea este la Kant izvorul ideii, iar aceasta este o „noțiune rațională" al cărei „obiect nu poate fi nicicum aflat în experiență" și care conține *„imaginea originară a utilizării intelectului* ca principiu reglator avînd drept scop coerența curentă a utilizării empirice a intelectului nostru"[13]. Această concepție este pur introvertită. Ei i se opune concepția empirică a lui Wundt după care rațiunea aparține funcțiilor intelectuale complexe care, împreună cu „etapele lor premergătoare, ce le furnizează *substratele senzoriale indispensabile*, sînt concentrate într-o expresie generală". „Este limpede că această noțiune a «intelectivului» nu e decît o rămășiță a psihologiei aptitudinale care suferă mai mult decît vechile concepte ca memoria, rațiunea, fantezia etc., de amestecul cu puncte de vedere logice, exterioare psihologiei, și că ea devine cu atît mai nedeterminată și totodată mai arbitrară cu cît conținuturile psihice pe care le cuprinde sînt mai variate [...] Dacă pentru punctul de vedere al psihologiei științifice nu există nici memorie, nici rațiune și nici fantezie, ci *doar anumite procese psihice elementare și corelațiile dintre ele* care în virtutea unei discriminări arbitrare sînt concentrate sub aceste denumiri, atunci cu atît mai puțin există «inteligență» sau «funcțiuni intelectuale», ca noțiune unitară corespunzînd unor stări de fapte precis delimitate. Cu toate acestea, continuă să existe unele cazuri în care este necesar să se utilizeze, într-un sens modificat de unghiul de vedere psihologic, acele noțiuni din vechiul arsenal al psihologiei aptitudinilor. Anume atunci cînd apar fenomene complexe, alcătuite din elemente foarte diverse care din pricina regularității legăturii lor, dar mai ales din rațiuni practice, se cer luate în considerare sau cînd conștiința individuală ne orientează

13 Kant, *Logik*, 1904, pp. 140 ş. urm.

într-un anume fel aptitudinile sau formarea ori, în fine, cînd regularitatea legăturii lor provoacă analiza unor atare dispoziţii spirituale complexe. *În toate aceste cazuri cercetarea psihologică are evident obligaţia de a nu rămîne la noţiunile generale astfel formate, ci pe cît posibil de a le reduce pe acestea la factorii lor simpli.*"[14]

586. Această concepţie este pur extravertită. Am subliniat pasajele cu deosebire caracteristice. În vreme ce pentru punctul de vedere introvertit „noţiunile generale" precum raţiune, intelect etc. sînt „facultăţi", adică simple funcţii fundamentale care rezumă în sens univoc procesele psihice dirijate de ele, pentru punctul de vedere extravertit, empiric, ele nu sînt decît noţiuni secundare, derivate, complicaţii ale proceselor elementare, asupra cărora cade accentul valoric. Potrivit cu acest punct de vedere, astfel de noţiuni nu pot fi evitate, dar în principiu, ele ar trebui întotdeauna „reduse la factorii lor simpli". E de la sine înţeles că punctul de vedere empiric nu poate gîndi decît reductiv faţă de noţiunile generale, căci pentru el, acestea sînt deductibile doar din experienţă. El nu cunoaşte „concepte raţionale", idei *a priori*, deoarece gîndirea sa este orientată pasiv şi aperceptiv în direcţia experienţei determinate senzorial. Ca urmare a acestei atitudini, obiectul este întotdeauna accentuat, el este cumva în acţiune şi obligă la cunoaşteri şi concluzii raţionale complicate, iar acestea pretind existenţa unor noţiuni generale care însă nu slujesc decît reunirii sub un termen colectiv a anumitor grupe de fenomene. Evident, noţiunea generală nu este decît o mărime secundară care nu există în afara limbii. În măsura în care ştiinţa socoteşte că doar realităţile date prin simţuri, doar „factorul elementar" există cu adevărat, ea nu poate recunoaşte drept de existenţă separată raţiunii, fanteziei etc.

587. Dar dacă, precum în cazul introvertitului, gîndirea adoptă o atitudine de apercepţie activă, atunci raţiunea, intelectul, fantezia etc. au valoarea unei funcţii fundamentale, a unei facultăţi, respectiv a unui „a putea" şi „a face" venind din interior,

14 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, ed. a V-a, vol. IV, pp. 582 ş. urm. (Sublinierile în text îmi aparţin.)

deoarece pentru acest punct de vedere, accentul valoric se sprijină pe noţiune şi nu pe procesele elementare coincidente cu ea şi pe care ea le rezumă. Această gîndire este prin ea însăşi sintetică. Ea ordonează, potrivit cu schema noţiunii şi utilizează materia experienţei spre a-şi realiza ideile. Noţiunea este activă, şi anume în virtutea forţei sale interioare proprii care transformă materia experienţei. Extravertitul presupune că izvorul acestei forţe stă, pe de o parte, în arbitrarul pus, pe de alta, în generalizarea pripită de experienţe limitate. Introvertitul, care nu este conştient de psihologia gîndirii sale şi care a adoptat poate ca linie de conduită empirismul la modă, nu se poate apăra de această învinuire, ce nu este altceva decît o proiecţie a psihologiei extravertite. Tipul gîndirii active nu îşi extrage energia activităţii de gîndire nici dintr-un arbitrar oarecare, nici din experienţă, ci din idee, adică din forma funcţională nenăscută, activată prin propria sa atitudine introvertită. El nu este conştient de această origine deoarece din cauza lipsei apriorice de conţinut a ideii, el nu o poate recunoaşte pe aceasta decît *a posteriori*, sub forma pe care o ia materia experienţei prelucrată de gîndire. Pentru extravertit însă, obiectul şi procesul elementar sînt importante şi indispensabile, deoarece, inconştient, el proiectează ideea în obiect şi nu se poate ridica la concept, deci la idee, decît adunînd şi comparînd empiric. Aceste două direcţii de gîndire sînt uimitor de opuse: una construieşte materia cu ajutorul ideii sale inconştiente şi ajunge pe această cale la experienţă; cealaltă se lasă condusă de către materie, care conţine proiecţia inconştientă a ideii, şi ajunge abia pe această cale la idee. Există un *ce* iritant în această opoziţie; de fapt din ea decurg cele mai aprinse şi mai sterile discuţii ştiinţifice.

588. Sper că aceste explicaţii arată destul de limpede că, după părerea mea, raţiunea şi ridicarea ei unilaterală la rangul de principiu, deci raţionalismul, ţin atît de empirism cît şi de ideologism. În loc de ideologism, aş putea să folosesc şi termenul de „idealism". Dar acestuia i se opune „materialismul" şi, drept urmare, nu aş putea să opun pe „ideologic" lui „materialist", căci materialistul poate fi, după cum se vede din istoria filozofiei, tot atît de bine un ideolog, anume atunci cînd nu este empirist, ci gîndeşte activ, pornind de la ideea generală a materiei.

b) A doua pereche de contrarii identificată de James este *intelectualism* versus senzualism (*senzaţionalism*).

589. Senzualismul caracterizează esenţa empirismului extrem. El afirmă că experienţa simţurilor este sursă unică şi exclusivă de cunoaştere. Atitudinea senzualistă se orientează către obiectul dat de simţuri, deci către exterior. Evident, James are în vedere un senzualism intelectual şi nu unul estetic, motiv pentru care „intelectualismul" nu i se opune, s-ar zice, întru totul. Din punct de vedere psihologic, intelectualismul este caracterizat de o atitudine în care intelectul, deci cunoaşterea conceptuală, deţine principala valoare determinantă. O atare atitudine o poate avea şi senzualistul, anume atunci cînd îşi ocupă gîndirea cu noţiuni concrete, izvorînd, toate, din experienţa senzorială. De aceea şi empiristul poate fi intelectual. În filozofie, intelectualismul este asimilat în mod promiscuu raţionalismului, de aceea ideologismul ar trebui, la rîndu-i, considerat opusul senzualismului, în măsura în care acesta din urmă este în esenţă un empirism extrem.

c) Cea de a treia pereche de contrarii a lui James este *idealism* versus *materialism*.

590. S-ar fi putut presupune şi în cazul senzualismului că James nu înţelege prin acest concept doar un empirism accentuat, deci un senzualism intelectual, ci că el desemnează prin „sensationalistic" probabil şi ceea ce corespunde propriu-zis senzaţiei, dincolo de orice intelect. Cînd spun „ceea ce corespunde senzaţiei", am în vedere *senzualitatea* propriu-zisă, dar nu în accepţia vulgară de *voluptas*, ci în aceea de atitudine psihologică în care mărimea care orientează şi determină este mai puţin obiectul perceput empatetic, cît mai degrabă simplul fapt al excitaţiei şi senzaţiei simţurilor. Această atitudine poate fi socotită reflexivă, căci întreaga mentalitate depinde de senzaţia simţurilor şi culminează în ea. Obiectul nu este nici cunoscut abstract, nici perceput empatetic, ci acţionează prin forma sa naturală de existenţă, iar subiectul se orientează exclusiv către senzaţiile simţurilor provocate de contactul cu obiectul. Această atitudine

ar corespunde unei mentalităţi primitive. Contrariul ei este *atitudinea intuitivă*, caracterizată de o înţelegere de natură senzitivă, nici intelectuală, nici afectivă, ci participînd în amestec indistinct de ambele deodată. Conţinutul psihic apare în intuiţie tot aşa cum apare obiectul senzorial în percepţie, deci aproape ca o iluzie sau ca o halucinaţie.

591. Faptul că James numeşte tipul „tough-minded" atît „sensationalistic", cît şi „materialistic" (şi ulterior „irreligious") mă face să mă îndoiesc că clasificarea lui are în vedere, ca şi mine, aceeaşi opoziţie tipologică. Prin materialism se înţelege de obicei atitudinea care se orientează către valori „materiale", deci un fel de senzualism moral. Caracterizarea lui James ar oferi aşadar un tablou nefavorabil dacă am lua aceste expresii în accepţia lor comună. Ceea ce evident nu ar corespunde intenţiei sale. Citatele de mai sus ne arată totuşi că el intenţiona să evite o astfel de eroare. Probabil că nu greşim presupunînd că James avea în vedere în principal semnificaţia filozofică a expresiilor în cauză. În acest caz, materialismul ar fi acea atitudine care se orientează către valori materiale, dar nu „senzuale", ci faptice, prin acestea înţelegîndu-se ceva exterior, material, ca să spunem aşa. Opusul materialismului fiind „idealismul" cu sensul filozofic de punere în valoare a *ideii*. Nu poate fi vorba aici de un idealism moral, căci atunci ar trebui să presupunem, contrar intenţiei lui James, că prin materialism s-ar înţelege un senzualism moral. Admiţînd deci că prin materialism el înţelege acea atitudine care pune accentul principal pe realitate, ajungem să descoperim şi în acest atribut o particularitate extravertită, ceea ce face ca îndoielile noastre iniţiale să se spulbere. Am văzut deja că idealismul filozofic corespunde ideologismului introvertit. Un idealism moral nu ar fi însă defel caracteristic pentru introvertit, căci şi materialistul poate fi din punct de vedere moral un idealist.

d) Cea de a patra pereche de contrarii este *optimism* versus *pesimism*.

592. Am mari îndoieli că această cunoscută opoziţie după care se deosebesc temperamentele umane este aplicabilă tipurilor

lui James. Este, de pildă, empirismul lui Darwin pesimist? Evident, da, pentru cine are o concepţie ideologică despre lume şi vede celălalt tip uman prin ochelarii unei proiecţii afective inconştiente. Sau este, oare, gînditorul Schopenhauer, a cărui concepţie de viaţă e pur ideologică (la fel ca ideologismul pur al *Upanişadelor*), un optimist? Kant însuşi, un tip introvertit pur, se află dincolo de optimism şi pesimism, la fel ca marii empirişti. Iată de ce mi se pare că această opoziţie nu are nimic a face nici cu tipurile lui James. După cum există introvertiţi optimişti, există şi extravertiţi optimişti şi viceversa. Este foarte posibil ca lui James să-i fi scăpat această eroare din cauza proiecţiei subiective mai sus amintite. Concepţia de viaţă materialistă, empiristă sau pozitivistă este pentru ideolog lipsită de orice speranţă. Pentru el ea este pesimistă. În schimb, pentru cel care crede în zeul „materie", concepţia materialistă este optimistă. Aceasta taie nervul vital al ideologismului, a cărui forţă principală, constînd în apercepţie activă şi în realizarea imaginilor primordiale este astfel paralizată. De aceea pentru punctul de vedere ideologic, o atare concepţie pare pesimistă, căci ea îi răpeşte orice speranţă de a mai vedea vreodată ideea eternă realizată în fenomen. O lume de fapte reale înseamnă pentru el exilare şi absenţă perpetuă a patriei. Faptul că James aşază materialismul în paralel cu pesimismul ar putea sugera că el personal este de partea ideologismului — presupunere ce ar putea fi, fără dificultate, întărită de multe alte date din viaţa filozofului. Această împrejurare ar putea lămuri şi de ce „tough-minded" a primit epitete uşor suspecte, precum senzualism, materialism, ireligios. La aceeaşi împrejurare trimite şi acel pasaj din *Pragmatism* în care James compară aversiunea reciprocă dintre tipuri cu întîlnirea dintre turiştii bostonieni şi populaţia din Cripple Creek[15]. Comparaţia, puţin măgulitoare pentru tipul opus, lasă să se întrevadă o aversiune afectivă căreia nici măcar o voinţă puternică de dreptate nu îi poate face faţă. Acest mic

15 James, *Pragmatism*, p. 13. Locuitorii din Boston sînt cunoscuţi pentru estetismul lor „spiritualizat". Cripple Creek este un bine cunoscut district minier din Colorado. Nu e greu de imaginat contrastul!

„document humain" îmi pare a fi o dovadă preţioasă a faptului că există o deosebire iritantă între cele două tipuri. Ar putea să pară meschin faptul că pun accentul tocmai pe astfel de incompatibilităţi afective. Dar nenumărate experienţe m-au convins că asemenea sentimente reţinute în adîncul conştiinţei pot influenţa nefavorabil pînă şi raţionamentul cel mai frumos, împiedicînd înţelegerea. E uşor de imaginat că şi populaţia din Cripple Creek priveşte într-un anume fel pe turistul bostonian.

e) Cea de a cincea pereche de contrarii este *religiozitate* versus *ireligiozitate*.

593. Valabilitatea acestei opoziţii pentru psihologia tipurilor elaborată de James atîrnă în mod esenţial de definiţia pe care el o dă religiozităţii. Concepînd esenţa religiozităţii integral din punct de vedere ideologic ca o atitudine în care ideea religioasă joacă un rol dominant (în opoziţie cu sentimentul), el are evident dreptate să considere tipul „tough-minded" şi ireligios. Dar James gîndeşte prea departe şi prea uman ca să nu vadă că atitudinea religioasă poate fi determinată şi de *sentimentul* religios. Doar afirmă chiar el: „Veneraţia pe care o avem faţă de realităţi nu a neutralizat religiozitatea din noi. *Dar această venerație este ea însăși așa-zicînd religioasă.* Atitudinea noastră ştiinţifică este evlavioasă (our scientific temper is devout)."[16] Lipsa de veneraţie faţă de ideile „eterne" este înlocuită de empirist printr-o aşa-zisă credinţă religioasă în faptul real. A-ţi orienta atitudinea pe ideea de Dumnezeu ori pe ideea de materie sau a ridica faptele reale la rang de factori determinanţi ai acestei atitudini este din punct de vedere psihologic acelaşi lucru. În măsura în care atare orientare se desfăşoară doar *necondiţional*, ea merită epitetul „religios". Dintr-un punct de vedere mai înalt însă, faptul real este vrednic să fie factor necondiţionat tot atît de mult cît şi ideea, cît şi imaginea primordială pe care ciocnirea dintre om şi condiţiile sale interioare, pe de-o parte, şi faptele dure ale realităţii exterioare, pe de alta, a creat-o timp de miriade de ani. Dăruirea necondiţionată către faptele reale nu poate fi niciînd

16 *Loc. cit.*, p. 15.

socotită, din punct de vedere psihologic, ireligioasă. Tipul „tough-minded" dispune tocmai de religia lui empirică, după cum tipul „tender-minded" posedă o religie ideologizantă. Oricum, e un dat al epocii culturale contemporane faptul că știința este dominată de obiect, iar religia de subiect, respectiv de ideologism, căci ideea acționînd din ea însăși a trebuit să se refugieze undeva, după ce în știință i-a cedat obiectului locul. Dacă religia este înțeleasă în acest mod, ca un fenomen cultural contemporan, atunci James are dreptate să-l considere pe empirist ireligios, dar numai în acest caz. De vreme ce filozofii nu sînt neapărat o clasă de oameni aparte, tipurile lor se vor regăsi mult dincolo de domeniul insului care filozofează, anume în întreaga umanitate, poate chiar pînă acolo pînă unde se întinde umanitatea cultivată în genere. Fie și numai din acest motiv, nu ar fi permis să se considere ireligioasă o jumătate din umanitatea cultivată. Știm din psihologia primitivului că funcția religioasă face parte din psihic și este întotdeauna și pretutindeni prezentă, oricît ar fi de nediferențiată.

594. Dacă acceptăm ideea că James nu se oprește la limitarea indicată mai sus a noțiunii de „religie", atunci trebuie să convenim că este din nou vorba în cazul său de o deviație afectivă care, după cum am văzut, se produce mult prea ușor.

f) Cea de a șasea pereche de contrarii este *indeterminism* versus *determinism*.

595. Această opoziție este interesantă din punct de vedere psihologic. E de la sine înțeles faptul că empirismul gîndește *cauzal*, acceptînd axiomatic legătura necesară dintre cauză și efect. Atitudinea empirică este orientată de către obiectul perceput empatetic, ea este cumva *determinată* de faptul exterior, cu sentimentul necesității unei acțiuni decurgînd dintr-o cauză. E firesc ca acestei atitudini să i se impună psihologic impresia de raporturi cauzale irevocabile. Identificarea proceselor psihice lăuntrice cu desfășurarea faptelor exterioare este dată din pricină că în actul empatetic îi revine obiectului, în mod inconștient, o parte considerabilă din propria activitate, din propria viață a subiectului. Acesta este astfel asimilat obiectului, deși cel care

percepe empatetic crede că el asimilează obiectul. Dacă se pune însă un accent puternic pe obiect, atunci acesta capătă o importanță care influențează, la rîndu-i, subiectul, constrîngîndu-l la o disimulare de sine. Psihologia umană este, după cum se știe, cameleonică, experiență pe care psihologul o face zi de zi. Oriunde precumpănește obiectul, subiectul se asimilează naturii obiectului. Așa, de pildă, identificarea cu obiectul iubit joacă în terapia analitică un rol nu mic. Psihologia primitivilor ne oferă o mulțime de exemple de disimilare în favoarea obiectului, de pildă, asimilarea animalului totemic și a duhurilor strămoșilor. Stigmatizarea sfinților din Evul Mediu și pînă astăzi aparține aceleiași categorii. În *imitatio Christi*, disimilarea este ridicată chiar la rangul de principiu.

596. Ținînd seama de această incontestabilă predispoziție a psihicului uman pentru disimilare, acceptarea de către subiect a legăturilor cauzale obiective este ușor de înțeles. Cum am spus, psihicul are astfel impresia că principiul cauzal este singurul valabil. Ca să se poată apăra de atotputernicia acestei impresii, el are nevoie de întregul eșafodaj al teorici cunoașterii. Lucrurile sînt complicate de faptul că, prin întreaga ei esență, atitudinea empirică ne împiedică să credem în libertatea interioară. Căci ne lipsește orice dovadă, orice posibilitate de a o dovedi. Ce poate într-adevăr spune acel sentiment palid, nelămurit, de libertate față cu masa strivitoare de dovezi obiective de semn contrar? Determinismul empiristului este de aceea inevitabil, presupunînd că el îl gîndește într-adevăr și nu preferă — precum se întîmplă adesea — să posede două sertare, unul pentru știință, iar celălalt pentru religia transmisă de părinți și de societate.

597. După cum am văzut, esența ideologismului stă în activarea inconștientă a ideii. Această activare se poate sprijini pe o aversiune ulterioară, dobîndită în viață împotriva empatiei, dar ea poate fi și înnăscută, ca o atitudine aprioric creată și favorizată de natură. (În experiența mea practică m-am întîlnit în mai multe rînduri cu astfel de cazuri.) În această din urmă împrejurare, ideea este aprioric activă, fără ca, din cauza lipsei ei de conținut și de reprezentabilitate, să fie însă și conștientă. În calitate de dat interior, predominant, dar nereprezentabil, ea

este supraordonată realităţilor „obiective", exterioare şi conferă cel puţin subiectului sentimentul independenţei şi al libertăţii ce îi sînt proprii, subiectul simţindu-se independent şi liber faţă de obiect în virtutea asimilării lăuntrice a ideii.

Dacă ideea este factorul orientativ principal, ea îşi asimilează subiectul tot aşa cum subiectul încearcă, modelînd materia experienţei, să-şi asimileze ideea. Are prin urmare loc, exact ca în cazul atitudinii centrate pe obiect — vezi mai sus —, o disimilare a subiectului de el însuşi, dar în sens invers, respectiv în favoarea ideii. Imaginea primordială moştenită este o mărime supraordonată tuturor schimbărilor fenomenale; ea supravieţuieşte tuturor timpurilor şi se află deasupra oricărei experienţe individuale. De aici, energia remarcabilă a ideii. Activată, ea transferă subiectului un sentiment pronunţat de forţă, asimilîndu-şi subiectul prin intermediul empatiei interioare inconştiente. De unde faptul că în subiect ia naştere un sentiment de forţă, de autonomie, de libertate şi de veşnicie.[17] Cînd subiectul simte activitatea liberă a ideii sale înălţate deasupra datului real, i se impune firesc ideea de libertate. Dacă ideologismul său este pur, el trebuie să ajungă chiar la indeterminism.

598. Opoziţia discutată aici caracterizează în bună măsură tipurile noastre. Extravertitul este definit de aspiraţia către obiect, de identificarea empatetică cu el şi de dependenţa voită de el. Extravertitul este influenţat de obiect în aceeaşi măsură în care aspiră să-l asimileze. Introvertitul, în schimb, este caracterizat de o aparentă autonomie faţă de obiect. Se împotriveşte oricărei dependenţe de acesta, îi respinge influenţa, ba simte uneori chiar spaimă faţă de el. Cu atît mai mult depinde de idee, care îl apără de dependenţa exterioară, conferindu-i sentimentul libertăţii interioare, dar şi o marcată psihologie a puterii.

g) Cea de a şaptea opoziţie este *monism* versus *pluralism.*

599. Se înţelege, potrivit celor afirmate mai sus, că atitudinea orientată de idee tinde către monism. Fie că este dedusă prin abstracţie din reprezentări şi noţiuni concrete, fie că există *a priori* ca formă inconştientă, ideea are întotdeauna caracter ierarhic. În primul caz, ea este punctul cel mai înalt al edificiului care încheie şi îmbrăţişează tot ceea ce se află sub el; în cel din urmă caz, ea este legislatorul inconştient care reglează posibilităţile şi necesităţile gîndirii. În ambele împrejurări, ideea posedă însuşiri dominatoare. Deşi există un număr mare de idei, una dintre ele deţine pentru un timp mai scurt sau mai lung întietatea şi constelează monarhic majoritatea elementelor psihice. Tot atît de limpede este şi situaţia inversă, anume că atitudinea care se orientează către obiecte înclină întotdeauna către un număr mare de principii (pluralism), căci varietatea calităţilor obiectelor impune un număr mare de noţiuni şi principii, fără de care o explicaţie nu se poate adapta esenţei obiectului.

17 Cf. postulatele lui Kant despre Dumnezeu, fericire şi nemurire.

600. Tendinţa monistă aparţine atitudinii introvertite, tendinţa pluralistă celei extravertite.

h) Cea de a opta opoziţie este *dogmatism* versus *scepticism.*

601. Este uşor de văzut şi în acest caz că dogmatismul ascultă în primul rînd de atitudinea branşată pe idee, deşi realizarea inconştientă a ideii nu este *eo ipso* dogmatism. Oricum, felul în care o idee inconştientă se realizează, ca să spun aşa prin constringere, lasă asupra celui din afară impresia că cel care gîndeşte potrivit ideilor pleacă de la o dogmă în ale cărei limite rigide este comprimată materia experienţei. Atitudinea orientată către obiect pare evident sceptică în raport cu toate ideile aprioriee, căci ea vrea în primul rînd să dea cuvîntul obiectului şi experienţei, nesocotind ideile generale. Scepticismul este în acest sens chiar o condiţie prealabilă necesară oricărui empirism.

602. Şi această pereche de opoziţii confirmă asemănarea esenţială dintre tipurile lui James şi tipurile mele.

3. Privire critică asupra concepţiei lui James

603. Dacă e să critic concepţia lui James, voi sublinia în primul rînd faptul că ea tratează aproape exclusiv calităţile de gîn-

dire ale tipurilor. De altfel, de la o lucrare filozofică nici nu ne-am fi putut aştepta la altceva. Dar această unilateralitate determinată de cadru oferă uşor prilej de confuzie. Căci nu este greu a demonstra că o calitate ori alta sau chiar mai multe dintre ele aparţin şi tipului opus. Există, de pildă, empirişti dogmatici, religioşi, idealişti, intelectualişti şi raţionalişti, după cum există ideologi materialişti, pesimişti, determinişti şi ireligioşi. Chiar dacă se poate invoca faptul că aceste expresii desemnează stări complexe de lucruri, în care intră în joc o mare varietate de nuanţe, confuzia persistă. Expresiile lui James luate separat sînt prea lungi şi oferă doar în totalitatea lor o imagine aproximativă a opoziţiei tipice, fără însă a o reduce pe aceasta la o formulă simplă. În general, tipurile lui James reprezintă o completare valoroasă a imaginii tipurilor pe care am dedus-o din celelalte surse. Lui James îi revine meritul incontestabil de a fi arătat pentru prima dată, cu minuţie, importanţa extraordinară a temperamentelor pentru constituirea gîndirii filozofice. Concepţia sa pragmatică urmăreşte să suspende opoziţiile dintre concepţiile filozofice, determinate de deosebiri temperamentale. După cum se ştie, pragmatismul este un curent de gîndire foarte răspîndit, cu originea în filozofia engleză[18], care recunoaşte „adevărului" o valoare limitată la utilitatea şi eficienţa sa practică, eventual fără a lua în considerare caracterul contestabil al unui punct de vedere sau al altuia. Este semnificativ faptul că James îşi începe expunerea concepţiei sale filozofice tocmai cu opoziţia tipurilor, fundamentînd astfel necesitatea unei viziuni pragmatice. Se repetă în felul acesta spectacolul pe care ni l-a oferit deja Evul Mediu timpuriu. Opoziţia de atunci era: nominalism versus realism, iar Abélard a fost acela care a încercat să acorde contrariile în sermonism sau conceptualism. Dar cum gîndirea de atunci ignora cu totul punctul de vedere psihologic, soluţia lui s-a dovedit a fi în chip unilateral logic-intelectualistă. James e mai profund, el concepe psihologic opoziţia şi încearcă în mod corespunzător să găsească o soluţie pragmatică. Oricum, nu trebuie să ne facem iluzii în ce priveşte valoarea acestei soluţii:

18 Cf. F.C.S. Schiller, *Humanism*, 1906.

pragmatismul nu este decît un expedient care poate pretinde valabilitate atîta timp cît, în afară de posibilităţile de cunoaştere temperamental nuanţate ale intelectului, nu există alte surse capabile să aducă noi elemente la instituirea concepţiei filozofice.

604. Bergson s-a referit oricum la intuiţie şi la posibilitatea unei „metode intuitive". Dar, după cum se ştie, el a rămas la simpla *referinţă*. Lipseşte *dovada* metodei, care nici nu poate fi lesne adusă, deşi Bergson invocă noţiunile de „élan vital" şi de „durée créatrice" ca rezultate ale intuiţiei. Exceptînd viziunea intuitivă fundamentală, care se justifică psihologic prin faptul că ea era deja curentă în Antichitate, în special în neoplatonism ca o combinaţie intuitivă, metoda lui Bergson este intelectualistă şi nu intuitivă.

605. Sursa intuitivă a fost folosită într-o măsură incomparabil mai mare de către Nietzsche care, elaborîndu-şi concepţia filozofică, s-a eliberat astfel de simplul intelect, chiar dacă sub o formă şi într-o măsură care a făcut ca intuiţionismul lui să depăşească mult limitele unei viziuni filozofice asupra lumii şi să conducă la un act artistic în bună parte inaccesibil criticii filozofice. Mă refer evident la *Zarathustra* şi nu la culegerile de aforisme filozofice care ca atare sînt în primul rînd criticabile din punct de vedere filozofic, şi anume precumpănitor în virtutea metodei lor intelectualiste. Dacă se poate în genere vorbi de o „metodă intuitivă", atunci *Zarathustra* lui Nietzsche oferă, după părerea mea, cel mai bun exemplu şi totodată dovada concludentă că problemele pot fi concepute într-un mod nonintelectualist şi totuşi filozofic. Ca precursori ai intuiţionismului nietzscheean ar trebui, cred, citaţi Schopenhauer şi Hegel, primul în legătură cu *intuiţia afectivă* care îi influenţează decisiv concepţia filozofică, ultimul în legătură cu intuiţia *ideală* care stă la baza sistemului său. La aceşti doi precursori, intuiţia s-a situat — dacă mă pot exprima astfel — sub nivelul intelectului, la Nietzsche, în schimb, deasupra lui.

606. Opoziţia dintre cele două „adevăruri" pretinde mai întîi o atitudine pragmatică, dacă vrem să fim drepţi cu punctul de vedere contrar. Oricît de indispensabilă este metoda pragmatică,

ea presupune totuşi prea multă resemnare, corelîndu-se aproape inevitabil cu o lipsă de modelare artistică. Or, rezolvarea conflictului dintre contrarii nu se produce nici printr-un compromis logico-intelectualist, ca în conceptualism, şi nici prin măsurarea pragmatică a valorii practice proprie concepţiilor logic ireconciliabile, ci numai prin creaţie sau faptă pozitivă care absoarbe contrariile ca elemente necesare ale coordonării, aşa cum o mişcare musculară coordonată implică întotdeauna şi inervarea antagoniştilor. Pragmatismul nu poate fi de aceea decît o atitudine tranzitorie, destinată să pregătească drumul faptei creatoare prin înlăturarea prejudecăţilor. Cred că pe noul drum, pregătit de pragmatism şi la care trimite Bergson, filosofia germană — în orice caz nu cea academică — s-a angajat deja: este vorba de Nietzche care, cu violenţa ce îl caracterizează, a forţat această poartă. Fapta sa depăşeşte insuficienţa soluţiei pragmatice, şi anume tot atît de radical pe cît recunoaşterea pragmatică a valorii vitale a unui adevăr depăşeşte — şi va depăşi în continuare — unilateralitatea uscată a conceptualismului inconştient al filozofiei de după Abélard.

IX

PROBLEMA TIPURILOR ÎN BIOGRAFIE

607. Cum era aproape de aşteptat, şi domeniul biografiei îşi aduce contribuţia la problema tipurilor psihologice. Datorăm metodologiei de ordinul ştiinţelor naturii a unui Wilhelm Ostwald[1] faptul că, prin compararea unui număr oarecare de biografii aparţinînd unor cercetători eminenţi ai naturii, el a pus în lumină existenţa unei opoziţii psihologice tipice, aceea dintre tipul *clasic* şi cel *romantic*. „În timp ce primul, afirmă Ostwald, este caracterizat prin desăvîrşirea în toate privinţele a fiecăreia din prestaţiile sale, totodată de un mod de a fi rezervat şi de o influenţă personală redusă asupra celor din jurul său, romanticul izbeşte prin calităţi opuse. El este definit nu atît prin desăvîrşirea unei lucrări anume, cît prin varietatea şi originalitatea probantă a numeroase prestaţii ce se succed rapid, de asemenea prin faptul că obişnuieşte să acţioneze nemijlocit asupra contemporanilor săi [...] Se cuvine de asemenea subliniat că viteza de reacţie mentală este determinantă pentru stabilirea tipului căruia îi aparţine savantul. Cercetători cu viteză foarte mare de reacţie sînt romantici, cei cu viteză mică de reacţie sînt clasici."[2] Clasicul are un mod lent de producţie şi uneori dă relativ tîrziu la lumină roadele cele mai depline ale spiritului său.[3] O caracteristică a tipului clasic este, după Ostwald, „nevoia stringentă de a apărea ireproşabil în faţa opiniei publice."[4] Tipului clasic,

1 Ostwald, *Große Männer*, ed. a 3-a şi a 4-a, 1910.
2 *Loc. cit.*, pp. 44 ş. urm.
3 *Loc. cit.*, p. 89.
4 *Loc. cit.*, p. 94.

ca o compensaţie pentru „influenţa personală scăzută, îi este conferită influenţa cu atît mai generoasă a scrisului"[5]. Oricum însă, şi această influenţă are limite, după cum rezultă din următorul caz, amintit de Ostwald, din biografia lui Helmholtz. Cu ocazia cercetărilor matematice ale lui Helmholtz despre efectele curenţilor de inducţie, Du Bois-Reymond îi scrie acestuia: „Tu trebuie — nu mi-o lua în nume de rău — să ai mai multă grijă în a face abstracţie de punctul de vedere al ştiinţei tale şi a te situa în perspectiva punctului de vedere al acelora care nu ştiu despre ce este vorba şi nu ştiu ce vrei să le explici." Helmholtz răspunde: „În ce priveşte expunerea articolului, ea mi-a dat de astă dată multă bătaie de cap, dar cred, în cele din urmă, că pot fi mulţumit de ea." Ostwald observă în această ordine de idei: „El nu se opreşte nicidecum la problema cititorului căci, potrivit naturii clasicului, *el scrie pentru sine*, adică astfel încît expunerea proprie să îi pară lui, şi nu altora, ireproşabilă." Este caracteristic ceea ce îi scrie Du Bois în aceeaşi epistolă lui Helmholtz: „Ţi-am citit de cîteva ori studiul şi extrasul fără să înţeleg ce ai făcut de fapt [...] În cele din urmă am descoperit singur metoda ta şi treptat ţi-am înţeles şi expunerea."[6]

608. Acest caz reprezintă un eveniment absolut tipic în viaţa clasicului — care izbuteşte rareori sau niciodată să „aprindă prin sufletul său suflete asemănător alcătuite"[7] şi arată că eficienţa prin scris care îi este atribuită vine în principal de la faptul că ea este, de regulă, postumă, cu alte cuvinte că se face simţită atunci cînd omul este ulterior descoperit prin scrierile sale, aşa cum s-a întîmplat cu Robert Mayer. Şi lucrările acestuia par să fie foarte adesea lipsite de acea influenţă nemijlocit personală care convinge şi înflăcărează, căci scrierea este în cele din urmă o expresie la fel de personală ca şi o conversaţie sau o conferinţă. Influenţa mediată de scriere a clasicului se întemeiază deci mai puţin pe calităţile exterioare stimulatoare ale acesteia, şi

5 *Loc. cit.*, p. 100.
6 *Loc. cit.*, p. 280.
7 *Loc. cit.*, p. 100.

mai mult pe faptul că ea este în definitiv tot ce rămîne după el şi tot ceea ce permite reconstituirea ulterioară a prestaţiei omului. Reiese, s-ar zice, şi din descrierea lui Ostwald că tipul clasic comunică doar rareori ceea ce face şi cum face, ci mai degrabă doar rezultatele obţinute, căci lui nu îi pasă că publicul nu are habar de drumul pe care el s-a angajat. S-ar părea că pentru clasic drumul urmat, modurile creaţiei proprii sînt de importanţă mai mică deoarece ele sînt intim legate de personalitatea sa pe care el şi-o menţine într-un plan secund.

609. Ostwald compară cele două tipuri ale sale cu cele patru temperamente din Antichitate[8], şi anume în funcţie de particularitatea fundamentală, pe care o socoteşte importantă, a reacţiei lente, respectiv rapide. Reacţia lentă corespunde temperamentului flegmatic şi melancolic, reacţia rapidă celui sangvin şi coleric. Ostwald consideră sangvinul şi flegmaticul drept tipuri normale medii, iar colericul şi melancolicul drept exagerări maladive ale caracterelor fundamentale. Parcurgînd biografiile lui Humphry Davy şi Liebig pe de-o parte, pe acelea ale lui Robert Mayer şi Faraday pe de alta, observăm fără dificultate că primii au fost inechivoc „romantici" *şi* totodată sangvin-colerici, ultimii în schimb, atît „clasici", cît şi flegmatic-melancolici. Aceste observaţii ale lui Ostwald mi se par întru totul convingătoare, căci cele patru temperamente antice au fost foarte probabil stabilite cu pornire de la acelaşi principiu al experienţei, în baza căruia şi Ostwald a diferenţiat tipul clasic de cel romantic. Cele patru temperamente sînt evident identificate în funcţie de afectivitate, adică de reacţiile afective manifestate. Psihologic însă această clasificare este *superficială*; ea judecă exclusiv din punctul de vedere al manifestării exterioare. Potrivit acestei vechi clasificări, un ins care se comportă liniştit şi nu atrage atenţia aparţine temperamentului flegmatic. El trece drept „flegmatic" şi este integrat flegmaticilor. În realitate, el poate să fie orice în afară de flegmatic, poate să fie o natură sensibilă, chiar pătimaşă, la care emoţia să se desfăşoare în interior, iar o excitaţie lăuntrică foarte puternică să se exprime prin cea mai deplină

8 *Loc. cit.*, p. 372.

liniște. Interpretarea pe care Jordan o dă tipurilor ia în considerare această stare de fapt. Ea nu judecă după o impresie superficială, ci după o înțelegere mai adîncă a naturii umane. Trăsătura distinctivă fundamentală a lui Ostwald se sprijină, ca și vechea clasificare a temperamentelor, pe impresia exterioară. Tipul său „romantic" este caracterizat de o *reacție rapidă în afară*. Tipul „clasic" reacționează poate tot atît de rapid, dar *în interior*.

610. Parcurgînd biografiile lui Ostwald, se observă fără dificultate că tipul „romantic" corespunde tipului extravertit, iar tipul „clasic", celui introvertit. Humphry Davy și Liebig sînt exemple școlare pentru tipul extravertit, după cum Robert Mayer și Faraday, pentru cel introvertit. Reacția în afară îl caracterizează pe extravertit, cea în interior pe introvertit. Extravertitul nu are dificultăți speciale în a se exterioriza, el își valorifică aproape involuntar prezența, căci întreaga sa natură tinde să se transfere asupra obiectului. El se dăruiește ușor lumii înconjurătoare, și anume într-o formă necesarmente comprehensibilă și deci acceptabilă pentru mediul său. Forma este de regulă plăcută, oricum însă comprehensibilă, chiar atunci cînd e neplăcută. Căci ține de reacția și de exteriorizarea rapidă faptul că asupra obiectului se transferă nu doar ceea ce e de preț, ci și ceea ce e lipsit de valoare, atît ceea ce atrage, cît și gînduri și afecte respingătoare. Din cauza exteriorizării și transferării rapide, conținuturile sînt puțin prelucrate și de aceea ușor comprehensibile, din chiar succesiunea cronologică a exprimărilor nemijlocite apare o serie gradată de imagini care arată limpede publicului drumul pe care s-a angajat cercetătorul, ca și modul în care el a obținut rezultatul dorit.

611. Introvertitul, în schimb, care reacționează mai întîi doar în interior, nu își exteriorizează de regulă reacțiile (cu excepția exploziilor afective!). El își trece sub tăcere reacțiile, care pot fi la fel de rapide ca și cele ale extravertitului. Dar ele nu se manifestă și de aceea introvertitul lasă ușor impresia de lentoare. Deoarece reacțiile nemijlocite sînt întotdeauna intens personale, extravertitul nu poate decît să-și dea la iveală personalitatea. Introvertitul în schimb își ascunde personalitatea, trecîndu-și reacțiile imediate sub tăcere. El nu tinde către empatie, către transferul conținuturilor sale asupra obiectului, ci către abstragerea din obiect. În loc să-și exteriorizeze nemijlocit reacțiile, el preferă, de aceea, să le prelucreze îndelung în interior și să iasă apoi la lumină cu un rezultat gata elaborat. El aspiră să-și epureze pe cît posibil rezultatul de orice trăsătură personală și să-l prezinte ca pe ceva distinct de orice relație personală. Conținuturile sale se oferă lumii exterioare într-o formă cît mai abstractă și mai depersonalizată, ca rezultat al unei lucrări interioare de lungă durată. Dar aceste rezultate sînt și greu de înțeles, căci publicului îi lipsește orice cunoaștere a preliminariilor și a modului în care cercetătorul a ajuns la ele. Publicului îi lipsește și relația personală cu el, deoarece introvertitul tace și își ascunde personalitatea. Or, tocmai raporturile personale sînt acelea care permit adesea să se înțeleagă ceea ce scapă intelectului. Trebuie să se țină riguros seama de această împrejurare cînd e vorba să se aprecieze dezvoltarea unui introvertit. De regulă, sîntem rău informați în ce îl privește pe introvertit, deoarece nu îl putem vedea. Fiindcă nu reacționează direct în afară, personalitatea sa nu se manifestă. Întotdeauna viața lui oferă publicului libertatea de a se exersa în interpretări și proiecții fantastice, în împrejurarea în care — de pildă grație prestațiilor sale — el devine obiect de interes general.

612. Atunci cînd Ostwald afirmă că *precocitatea spirituală* îl caracterizează pe romantic, se cuvine să adăugăm că romanticul tocmai își arată precocitatea, în timp ce clasicul poate că este tot atît de matur, dar își închide produsele proprii în sine, nu intenționat, ci din incapacitatea de a le exterioriza. Din pricina unei diferențieri afective insuficiente, introvertitul continuă multă vreme să-și păstreze o anume stîngăcie, de fapt un infantilism al relației personale, a ceea ce englezii numesc „personality". Manifestarea personală a introvertitului este într-o asemenea măsură nesigură și imprecisă, încît el nu cutează să se înfățișeze celor din jurul său decît cu produse pe care le consideră perfecte. El preferă totodată să-și lase produsele să vorbească în favoarea lui decît să se angajeze personal pentru ele. Din cauza acestei atitudini, apariția sa pe scena lumii este aminată, ceea ce îi poate atrage calificativul de *întîrziat*. O astfel de apreciere

superficială nu ține seama de faptul că infantilismul celui aparent precoce, diferențiat către exterior, este de natură interioară, ținînd vădit de ființa sa lăuntrică. Ceea ce se manifestă abia mai tîrziu în viața precocelui, de pildă sub forma unei imaturități morale sau — foarte frecvent — sub forma unui izbitor infantilism în gîndire.

613. Romanticul are, de regulă, posibilități mai favorabile de dezvoltare și evoluție decît clasicul, așa cum observă, pe bună dreptate, Ostwald. El se înfățișează publicului într-un mod evident și convingător, manifestîndu-și prin reacții exterioare importanța personală. Astfel el își face rapid renumărate relații prețioase care îi fertilizează munca și îi favorizează dezvoltarea pe *orizontală*.[9] Invers, clasicul rămîne ascuns, lipsa de relații personale îi limitează extensia domeniului de preocupări, în schimb, activitatea sa cîștigă în adîncime, iar roadele muncii sale, în durată.

614. *Entuziasm* posedă ambele tipuri, cu toate acestea, cînd este plină, inima extravertitului se revarsă, în vreme ce entuziasmul îi pecetluiește introvertitului gura. Drept urmare, introvertitul nu aprinde flacăra entuziasmului în cei din jurul său și nu are un cerc de colaboratori pe potriva lui. Chiar dacă ar simți dorința și impulsul de a comunica, s-ar teme de laconismul exprimării sale și de uimirea neînțelegătoare, decurgînd de aici, a publicului; ar evita să facă alte tentative, mai ales că foarte adesea nimeni nu l-ar crede în stare să spună ceva ieșit din comun. Pentru o judecată superficială, expresia, personalitatea lui sînt obișnuite, în vreme ce romanticul apare „interesant" din naștere și posedă arta de a sublinia, cu mijloace permise sau nepermise, o astfel de impresie. Această capacitate diferențiată de exprimare constituie un fundal favorabil ideilor importante și ajută, prevenitor, publicul, ale cărui cunoștințe sînt insuficiente, să treacă peste lacunele gîndirii lui.

615. Subliniind activitatea didactică eficientă și strălucitoare a romanticului, Ostwald caracterizează cît se poate de nimerit acest tip. *Romanticul* întreține o relație empatetică cu elevul său și găsește de aceea cuvîntul potrivit la momentul potrivit. Clasicul, în schimb, se concentrează asupra propriilor gînduri și probleme și trece cu vederea dificultățile de înțelegere ale elevului său. Ostwald observă în legătură cu clasicul Helmholtz: „În ciuda științei enorme, a experienței cuprinzătoare și a spiritului creator care îi erau proprii, el nu a fost niciodată un bun profesor: nu reacționa pe moment, ci doar cu întîrziere. Cînd un elev îl întreba ceva în laborator, el îi promitea să se gîndească la întrebare și îi aducea într-adevăr răspunsul peste cîteva zile. Răspunsul se afla însă la o asemenea distanță față de condiția elevului încît acesta izbutea doar rareori să stabilească o corelație între dificultatea de care se izbise și teoria completă a unei probleme generale pe care i-o prezenta profesorul. Lipsea astfel nu numai ajutorul instantaneu de care orice începător are atîta nevoie, ci și îndrumarea nemijlocit calibrată pe personalitatea elevului, în virtutea căreia acesta evoluează treptat de la o lipsă de autonomie inițială la stăpînirea deplină a domeniului științific ales. Toate aceste deficiențe vin din faptul că profesorul nu poate să reacționeze imediat la nevoia de învățătură a elevului; pentru a-și exercita acțiunea așteptată și dorită, profesorul are nevoie de atîta timp, încît acțiunea însăși se pierde din chiar acest motiv."[10]

616. Explicația furnizată de Ostwald, respectiv lentoarea reacției introvertitului, nu mi se pare suficientă. Nu este dovedit faptul că Helmholtz poseda o viteză de reacție redusă. El reacționează nu numai în afară, ci și în interior. El nu are o relație empatetică cu elevul, de aceea nu înțelege ce dorește acesta. Concentrîndu-se asupra gîndurilor sale, el nu reacționează la dorința personală a elevului, ci la gîndurile pe care întrebarea elevului i le suscită, și anume atît de rapid și de temeinic încît intuiește pe loc o înlănțuire vastă de idei pe care însă nu este în măsură să o sesizeze imediat și să o redea într-o formă abstractă și elaborată, dar nu pentru că gîndește prea lent, ci pentru că este obiectiv imposibil să cuprindă pe moment, într-o singură formulă și în toată întinderea ei, problema intuită. Neobservînd, firește, că elevul nu are habar de toate acestea, el crede că e vorba tocmai de acea problemă anume și nu de un sfat extrem

9 *Loc. cit.*, p. 374.

10 *Loc. cit.*, p. 377.

de simplu pe care ar fi fost fără doar şi poate în stare să-l dea, dacă ar fi înţeles că de el are nevoie elevul tocmai în acel moment spre a putea merge mai departe. Ca introvertit, profesorul însă nu intră în empatie cu psihologia elevului, ci cu propriile sale probleme teoretice, răsucind mai departe firul întins de elev, evident de o manieră adaptată chestiunii, nu însă şi necesităţii de moment a acestuia din urmă. Atitudinea particulară a profesorului introvertit este în ce priveşte activitatea didactică foarte nepotrivită şi nefavorabilă impresiei personale pe care el o face. Profesorul introvertit lasă impresia de lentoare, de ciudăţenie, chiar de mărginire, motiv pentru care este subapreciat nu doar de marele public, ci şi de cercul restrîns al colegilor de breaslă pînă în clipa în care elaboratele sale intelectuale sînt regîndite, prelucrate şi traduse de cercetătorii care îl urmează.

617. Matematicianul Gauss resimţea atîta neplăcere la ideea de a preda, încît înştiinţa pe fiecare student care se înscria la el că probabil cursul anunţat nu va mai avea loc; şi asta, pentru a scăpa astfel de obligaţia de a-l ţine. Ceea ce i se părea a fi penibil în activitatea didactică era, după cum remarca pe bună dreptate Ostwald, „necesitatea de a exprima în prelegeri rezultatele sale ştiinţifice, înainte de a le fi fixat şi cizelat în amănunt formularea. A comunica astfel rezultatele sale altora, fără această prelucrare prealabilă, va fi fost pentru el echivalent cu a se înfăţişa unor străini în pijama."[11] Cu această observaţie, Ostwald atinge un punct foarte important, anume aversiunea mai sus semnalată a introvertitului de a comunica celor din jurul său altceva decît informaţii impersonale.

618. Ostwald subliniază faptul că romanticul trebuie să-şi încheie cariera, de regulă, relativ devreme din pricina unei epuizări în continuă creştere. Ostwald înclină să explice şi această stare de fapt printr-o viteză de reacţie sporită. Deoarece sînt de părere că noţiunea de viteză a reacţiei mentale nu este nici pe departe lămurită ştiinţific, iar pînă acum nu a fost dovedit, şi probabil nici nu va fi, faptul că reacţia externă este mai rapidă decît cea internă, cred că epuizarea mai rapidă a savantului extravertit se bazează în esenţă pe reacţia externă care îl particularizează. El începe să publice foarte devreme, devine repede cunoscut, desfăşoară în scurtă vreme o activitate publicistică şi academică intensivă, cultivă relaţii personale cu un cerc întins de prieteni şi de cunoscuţi şi contribuie neobişnuit de mult la dezvoltarea elevilor săi. Cercetătorul introvertit începe să publice mai tîrziu, lucrările sale se succed la intervale mai mari de timp, sînt de cele mai multe ori sărăcăcioase în expresie, evită repetările tematice în măsura în care nu pot aduce ceva fundamental nou; ca urmare a laconismului pregnant al comunicării ştiinţifice, în care lipsesc adesea toate referinţele la drumul parcurs sau la materialele prelucrate, lucrările sale nu sînt nici înţelese, nici preţuite, iar autorul rămîne necunoscut. Neplăcerea de a preda îl face să nu caute discipoli, ignorarea sa de către ceilalţi exclude relaţiile cu un cerc mai mare de cunoştinţe şi de aceea el trăieşte, de regulă, nu doar de nevoie, ci şi în virtutea propriei opţiuni, retras, în afara primejdiei de a se cheltui prea mult. Reacţia sa către interior îl face să se angajeze mereu pe căile limitate ale activităţii de cercetare care se dovedeşte a fi foarte obositoare şi, în timp, chiar epuizantă, dar care nu se revarsă asupra cunoscuţilor şi a elevilor săi. Oricum, cade greu în cumpănă faptul că succesul evident al romanticului este un stimulent vitalizant, foarte adesea refuzat clasicului, care se vede obligat să-şi caute satisfacţia doar în perfecţiunea muncii de cercetare. Mi se pare de aceea că epuizarea relativ timpurie a geniului romantic se sprijină pe *reacţia în afară* şi nu pe o viteză mai mare de reacţie.

619. Ostwald nu îşi consideră clasificarea absolută, în sensul că oricare savant ar putea fi fără probleme înfăţişat ca aparţinînd unuia din cele două tipuri. El este însă de părere că „tocmai cei mai mari" pot fi foarte adesea precis încadraţi într-una din grupele extreme, în vreme ce „oamenii mărunţi" reprezintă din punctul de vedere al vitezei de reacţie verigile intermediare.[12]

620. În concluzie, aş vrea să adaug că biografiile lui Ostwald cuprind un material parţial foarte valoros pentru psihologia tipurilor şi că ele stabilesc pertinent concordanţa dintre tipul romantic şi cel extravertit pe de-o parte, dintre cel clasic şi cel introvertit, pe de altă parte.

11 *Loc. cit.*, p. 380.

12 *Loc. cit.*, pp. 372 ş. urm.

X

DESCRIERE GENERALĂ A TIPURILOR

1. Introducere

621. În cele ce urmează voi încerca să dau o descriere generală a psihologiei tipurilor. Voi începe mai întîi cu tipurile generale pe care le-am numit introvertit şi extravertit. În continuare voi încerca să caracterizez acele tipuri speciale a căror particularitate stă în faptul că individul se adaptează sau se orientează prin intermediul funcţiei sale celei mai diferenţiate. Pe primele le voi numi *tipuri atitudinale generale*, care se disting prin direcţia interesului lor, prin mişcarea lor libidinală, iar pe ultimele, *tipuri funcţionale*.

622. Tipurile atitudinale generale se deosebesc, aşa cum am arătat de repetate ori în capitolele precedente, prin atitudinea lor particulară faţă de obiect. Introvertitul se comportă abstractiv faţă de obiect, fiind tot timpul preocupat să abstragă libidoul din el, aşa ca şi cum ar avea de învins o forţă enormă intrinsecă obiectului. Extravertitul, în schimb, se comportă pozitiv faţă de obiect. El afirmă importanţa acestuia pînă într-atît încît îşi raportează constant atitudinea subiectivă la obiect şi şi-o orientează după el. În realitate, obiectul nu are pentru el niciodată prea multă valoare, de unde faptul că importanţa acestuia trebuie sporită. Cele două tipuri sînt atît de diferite, iar opoziţia dintre ele atît de izbitoare încît, dacă i se atrage atenţia, pînă şi cel neiniţiat în chestiuni de psihologie le remarcă fără dificultate existenţa. Oricine cunoaşte acele naturi închise, greu de pătruns, adesea timide, care contrastează vehement cu naturile deschise, sociabile, adesea senine sau cel puţin binevoitoare şi accesibile, care se înţeleg sau se ceartă cu cei din jur, dar rămîn totuşi în relaţii cu ei, acţionează asupra lor, suferă, la rîndu-le, acţiunea acestora. Sîntem desigur înclinaţi să vedem în aceste deosebiri

doar cazurile individuale ale unor formaţii caracteriale particulare. Cine are însă prilejul de a cunoaşte temeinic mulţi oameni va descoperi fără dificultate că în privinţa acestei opoziţii nu e vorba de cazuri individuale izolate, ci mai degrabă de atitudini tipice, mult mai generale decît poate presupune o experienţă psihologică limitată. Într-adevăr, după cum s-a văzut în capitolul precedent e vorba de o opoziţie fundamentală, uneori mai acuzată, alteori mai estompată, întotdeauna însă vizibilă atunci cînd e vorba de indivizi cu personalitate întrucîtva marcată. Astfel de oameni se găsesc nu doar printre intelectuali, ci în toate straturile populaţiei, de unde faptul că tipurile noastre apar atît la muncitorii şi ţăranii obişnuiţi, cît şi la personalităţile cele mai diferenţiate ale unei naţiuni. Nici deosebirea dintre sexe nu joacă vreun rol. Aceleaşi opoziţii se pot identifica şi la femei, şi anume la femei aparţinînd tuturor categoriilor sociale.

623. O răspîndire atît de generală nu s-ar produce dacă ar fi vorba de o chestiune de conştiinţă, adică de o atitudine conştient şi intenţionat adoptată. Într-un asemenea caz atitudinea aceasta ar caracteriza o pătură restrînsă a populaţiei, ai cărei membri ar fi cu toţii beneficiarii unei anume educaţii şi instruiri. Or, lucrurile nu stau aşa, dimpotrivă, tipurile se distribuie neselectiv. În aceeaşi familie, un copil este introvertit, un altul extravertit. În consecinţă, tipul atitudinal, fenomen general şi aparent întîmplător răspîndit, nu poate fi rezultatul unei judecăţi sau intenţii conştiente, ci îşi datorează probabil existenţa unei cauze inconştiente, instinctive. Este posibil ca opoziţia tipurilor să aibă cumva un antecedent biologic ca fenomen psihologic general.

624. Relaţia dintre subiect şi obiect este întotdeauna, din punct de vedere biologic, un *raport de adaptare*, căci presupune că termenii săi au unul asupra celuilalt efecte modificatoare. Aceste modificări constituie adaptarea. Atitudinile tipice faţă de obiect sînt de aceea procese de adaptare. Natura cunoaşte două căi fundamental diferite de adaptare care fac posibilă persistenţa organismelor vii; una dintre ele este fecunditatea crescută, în condiţii în care capacitatea de apărare şi durata de viaţă a individului sînt relativ mici; cealaltă cale este înzestrarea individului

cu tot felul de mijloace de autoconservare în condiţii de fertilitate relativ scăzută. Această opoziţie biologică îmi pare a fi nu doar *analogon*-ul, ci şi baza generală a celor două moduri de adaptare psihologică a noastră. Aş vrea să mă limitez aici la o indicaţie generală, şi anume la particularitatea introvertitului, pe de o parte, de a se cheltui neîntrerupt şi de a se răspîndi în toate, şi la tendinţa introvertitului, pe de altă parte, de a se apăra de exigenţele exterioare, de a se abţine pe cît posibil de la orice cheltuială de energie, legată direct de obiect şi de a-şi crea, în schimb, pentru sine o poziţie cît mai sigură şi mai puternică. Intuiţia lui Blake a denumit fericit aceste moduri „prolific" şi „devouring type"[1]. După cum arată biologia generală, ambele căi sînt practicabile şi, în felul lor, eficiente, tot astfel şi atitudinile tipice. Ceea ce una înfăptuieşte prin relaţii multiple, cealaltă realizează printr-un monopol.

625. Faptul că atitudinile tipice se manifestă ocazional la copii încă din primii ani de viaţă ne face să presupunem că nu lupta pentru existenţă, în accepţia curentă, este aceea care impune o anumită atitudine. S-ar putea oricum obiecta, pe bună dreptate, că şi copilul minor, sugarul chiar, trebuie să depună o prestaţie de adaptare psihologică, de natură inconştientă, particularitatea influenţelor materne ducînd la reacţii specifice la copil. Deşi acest argument se poate raporta la realităţi incontestabile, el devine caduc prin luarea în considerare a faptului, la fel de incontestabil, că doi copii ai aceleiaşi mame pot manifesta de timpuriu tipuri opuse, fără a se putea constata cea mai mică schimbare în atitudinea mamei. Deşi n-aş vrea în nici un caz să subapreciez importanţa incalculabilă a influenţelor părinteşti, această experienţă ne obligă să tragem concluzia că factorul determinant stă în dispoziţia copilului. Este de atribuit în primul rînd dispoziţiei individuale faptul că în condiţii exterioare foarte asemănătoare un copil preia un anume tip, iar un altul, tipul opus. Firește, am aici în vedere doar cazurile care evoluează în condiţii normale. În situaţii anormale, cînd este vorba de atitudini extreme, deci anormale, la mame, pot fi impuse copiilor atitudini relativ asemănătoare prin siluirea dispoziţiilor lor individuale care, dacă nu ar fi intervenit influenţele exterioare anormale care să le tulbure, ar fi ales poate un alt tip. Acolo unde are loc o falsificare a tipului, determinată de influenţe exterioare, se produce mai apoi, frecvent, o nevroză vindecabilă doar prin restabilirea atitudinii care corespunde în mod natural individului.

1 Cf. § 526 din acest volum.

626. În ce priveşte dispoziţia particulară, nu pot să spun decît că există probabil indivizi care fie dispun de o uşurinţă sau de o aptitudine mai mare în a se adapta, fie suportă mai bine un mod sau altul de adaptare. Raţiuni inaccesibile cunoaşterii noastre, în ultimă instanţă fiziologice, intră aici probabil în joc. Această ipoteză îmi pare probabilă, deoarece am constatat că răsturnarea tipului poate provoca, în anumite cazuri, tulburări profunde în echilibrul fiziologic al organismului, ducînd de cele mai multe ori la o epuizare adîncă.

2. Tipul extravertit

627. Din raţiuni de sistematizare şi de claritate a expunerii este necesar ca la descrierea acestui tip şi a celor următoare să distingem psihologia conştiinţei de aceea a inconştientului. Ne vom ocupa mai întîi de descrierea *fenomenelor conştiinţei*.

a) Atitudinea generală a conştiinţei

628. După cum se ştie, oricine se orientează după datele pe care i le mijloceşte lumea exterioară; vedem totuşi că această împrejurare este mai mult sau mai puţin decisivă. Pentru că afară este rece, unul se simte îndemnat să-şi îmbrace pardesiul, în vreme ce altul găseşte, din motive de călire, că este inutil să o facă; unul îl admiră pe noul tenor, fiindcă toată lumea îl admiră, altul nu o face, nu pentru că tenorul i-ar displăcea, ci pentru că socoteşte că ceea ce toată lumea admiră nu este neapărat de admirat; unul se supune împrejurărilor date, pentru că experienţa

arată că este cu neputință să procedeze altminteri, altul, în schimb, este de părere că ceea ce s-a petrecut identic de o mie de ori, a o mie una oară poate să se petreacă altfel etc. Primul se orientează după datele exterioare, ultimul își rezervă o opinie care se insinuează între el și datul obiectiv. Dacă orientarea după obiect și după datele obiective precumpănește, în sensul că hotărîrile și actele cele mai frecvente și mai importante sînt determinate nu de păreri subiective, ci de împrejurări obiective, atunci putem vorbi de o atitudine extravertită. Cînd aceasta este atitudinea obișnuită, avem de-a face cu tipul extravertit. Atunci cînd cineva gîndește, simte și acționează, într-un cuvînt trăiește în acord *nemijlocit* cu împrejurările obiective și cu exigențele acestora, atît în sens bun cît și în sens rău, el este extravertit. El trăiește astfel încît obiectul, ca mărime determinantă, joacă în conștiința sa un rol mai mare decît opinia sa subiectivă. Cert, are și el opinii subiective, dar forța lor determinantă este mai mică decît aceea a condițiilor obiective exterioare. El nu se așteaptă de aceea niciodată să găsească în propriul său interior factori necondiționați, căci pe aceștia îi recunoaște doar în exterior. Ființa sa lăuntrică cedează epimeteic în fața cerințelor exterioare, desigur, nu fără luptă; dar sfîrșitul este întotdeauna în favoarea condițiilor exterioare. Întreaga sa conștiință privește spre exterior, deoarece de aici îi vine determinarea hotărîtoare și importantă. Ea îi vine astfel, pentru că el de acolo o așteaptă. Din această atitudine fundamentală derivă toate particularitățile psihologiei sale, în măsura în care acestea nu se sprijină pe primatul unei funcții psihologice anumite sau pe particularități individuale.

629. *Interesul* și *atenția* lui ascultă de evenimente obiective, în primul rînd de cele care se produc în imediata sa apropiere. Nu doar persoanele, ci și lucrurile îl captivează. Corespunzător, și *actele* sale se orientează după influențele persoanelor și ale lucrurilor. Ele se raportează direct la date și determinări obiective și sînt în întregime explicabile prin ele. Actul se raportează evident la condiții obiective. În măsura în care el nu este doar reactiv față de excitațiile mediului, el este întotdeauna aplicabil la împrejurări reale și găsește în interiorul limitelor datelor

obiective un spațiu de manevră suficient și potrivit. El nu manifestă nici un fel de tendință serioasă de a ieși de aici. Același lucru este valabil și pentru interes: evenimentele exterioare posedă un farmec inepuizabil, în așa fel încît în mod normal, interesul nu se mai simte atras către altceva. Legile morale ale acțiunii se acoperă cu exigențele corespunzătoare ale societății, respectiv cu concepția morală general valabilă. În cazul în care concepția general valabilă ar fi o alta, atunci și liniile subiective de conduită morală ar fi altele, fără ca prin aceasta habitusul psihologic general să fie cumva modificat.

630. Această determinare severă prin factori obiectivi nu înseamnă neapărat, așa cum s-ar părea, o adaptare deplină sau chiar ideală la condițiile de viață. Pentru o opinie extravertită o astfel de *inserare* în datul obiectiv poate să pară o adaptare deplină, căci pentru această opinie alt criteriu nici nu există. Dintr-un punct de vedere mai înalt însă nu e deloc sigur că datul obiectiv coincide, în orice condiții, cu normalul. Examinate din punct de vedere istoric sau local, condițiile obiective pot fi anormale. Inserat în astfel de împrejurări, un individ oarecare participă la stilul anormal al mediului său, dar se află concomitent cu acesta într-o situație anormală față de legile general valabile ale vieții. Individul poate în aceste condiții să prospere, dar numai pînă cînd, din cauza păcatului comis împotriva legilor generale ale vieții, el se va prăbuși împreună cu întreg mediul său. El va fi antrenat în această prăbușire tot atît de sigur pe cît de sigur s-a inserat înainte în datul obiectiv. El s-a inserat, nu s-a adaptat, căci adaptarea pretinde mai mult decît o simplă alăturare fără fricțiuni la condițiile mediului imediat. (Să ne amintim de Epimeteu al lui Spitteler.) Adaptarea pretinde observarea acelor legi care sînt mai generale decît condițiile istorice contemporane și locale. Simpla inserare marchează limitele tipului normal extravertit.

631. Tipul extravertit își datorează „normalitatea", pe de-o parte, faptului că el este inserat relativ fără fricțiuni în condițiile date și evident nu are, firește, alte pretenții decît de a îndeplini aceste condiții obiective, spre pildă de a alege profesia care

atunci şi acolo oferă posibilităţi bogate în perspectivă; sau de a face, respectiv executa, ceea ce este cel mai necesar pentru societate şi ceea ce aceasta aşteaptă de la el; sau de a se abţine de la orice inovaţie care nu este absolut şi evident necesară, ori de la ceea ce ar depăşi cumva aşteptările sociale. Pe de altă parte însă, „normalitatea" extravertitului are drept efect faptul că el ia prea puţin în calcul realitatea nevoilor şi a necesităţilor sale subiective. Acesta anume este punctul său slab; căci tendinţa tipului său se îndreaptă în asemenea măsură către exterior încît realitatea subiectivă dintre toate cea mai sensibilă, adică starea corpului, nu este nici ea luată suficient de mult în seamă, ca fiind prea puţin obiectivă, prea puţin „exterioară", astfel încît satisfacţia indispensabilă bunăstării fizice nu se mai produce. Drept urmare, corpul ca şi sufletul suferă. De regulă însă, această din urmă imprejurare scapă extravertitului, este însă luată cu atît mai mult în seamă de ambianţa sa familială. Pierderea echilibrului îi devine perceptibilă abia în clipa în care îi apar senzaţii fizice anormale.

632. Acest fapt tangibil nu îi poate scăpa. E natural ca extravertitul să-l considere concret şi „obiectiv", căci potrivit mentalităţii sale, la el nu există nimic altceva. La ceilalţi, observă imediat „iluzia". O atitudine prea extravertită poate să se îndrepte în asemenea măsură împotriva subiectului încît acesta să fie cu totul sacrificat aşa-numitelor exigenţe obiective, de pildă în cazul în care o întreprindere se extinde continuu pe motiv că există comenzi, iar posibilităţile ivite trebuie realizate.

633. Pericolul care îl ameninţă pe extravertit este ca el să se absoarbă şi să se piardă cu totul în obiecte. Tulburările funcţionale (nervoase) sau cu adevărat fizice care rezultă de aici au o semnificaţie compensatoare, căci ele obligă subiectul la o autolimitare involuntară. Dacă simptomele sînt funcţionale, ele pot exprima simbolic, prin particularităţile ce le sînt proprii, o situaţie psihologică anume, de exemplu aceea a unui cîntăreţ a cărui faimă, atingînd rapid o cotă primejdioasă, îl duce la o cheltuială disproporţionată de energie, care îl face brusc să nu mai poată lua sunetele acute din cauza inhibiţiei nervoase. La un bărbat care ajunge foarte rapid de la începuturi modeste la o poziţie socială foarte influentă şi plină de perspective se instalează toate simptomele psihogene ale răului de altitudine. Un bărbat aflat pe punctul de a se însura cu o femeie de caracter îndoielnic pe care o adoră şi o supraevaluează nemăsurat este atins de un spasm al laringelui care îl obligă să se mulţumească cu două căni de lapte pe zi pe care spre a le absorbi îi sînt necesare trei ore. În felul acesta, el este eficient împiedicat să-şi viziteze logodnica şi obligat să se îndeletnicească doar cu hrănirea propriului corp. Un bărbat care nu mai poate face faţă afacerilor sale, a căror enormă prosperitate se datorează meritelor proprii, este atins de crize nervoase de sete, în urma cărora ajunge rapid la alcoolism isteric.

634. Cred că cea mai frecventă nevroză a tipului extravertit este de departe isteria. Cazul clasic de isterie este caracterizat de un raport exagerat cu persoanele din apropiere, după cum adaptarea imitativă la condiţiile date constituie o altă particularitate semnificativă. O caracteristică fundamentală a istericului este tendinţa permanentă de a fi interesant şi de a face impresie asupra mediului inconjurător. Corelativa este şi sugestibilitatea proverbială, capacitatea istericului de a se lăsa influenţat de alte persoane. O incontestabilă extravertire se manifestă şi în expansivitatea istericilor care uneori poate merge pînă la comunicarea unor conţinuturi pur fantastice, de unde şi acuza de minciună isterică. „Caracterul" isteric este mai întîi o exacerbare a atitudinii normale, complicată apoi de reacţii compensatorii venind din partea inconştientului care, opunîndu-se extravertirii excesive, obligă energia psihică, prin tulburări fizice, să se introverteasca. În virtutea reacţiei inconştientului, apare o altă categorie de simptome, al căror caracter este mai degrabă introvertit. Aici intră mai cu seamă creşterea maladivă a activităţii imaginare. După această caracterizare generală a atitudinii extravertite, vom descrie transformările pe care le suferă funcţiile psihice fundamentale prin atitudinea extravertită.

b) Atitudinea inconştientului

635. Poate să pară straniu că vorbesc de o „atitudine a inconştientului". După cum am explicat pe larg, eu concep relaţia

conştientului cu inconştientul ca fiind de natură compensatoare. Potrivit acestui punct de vedere, inconştientului i-ar fi proprie, ca şi conştientului, o atitudine anume.

636. În capitolul precedent am subliniat tendinţa atitudinii extravertite către o anume unilateralitate, adică poziţia predominantă a factorului obiectiv în desfăşurarea evenimentului psihic. Tipul extravertit se simte întotdeauna îndemnat să renunţe (aparent) la sine în favoarea obiectului şi să asimileze subiectul obiectului. Am arătat în amănunt consecinţele care pot decurge din exagerarea atitudinii extravertite, anume reprimarea nocivă a factorului subiectiv. În consecinţă este de aşteptat ca o compensaţie psihică a atitudinii conştient extravertite să accentueze în mod special momentul subiectiv, cu alte cuvinte, vom arăta că în inconştient există o tendinţă intens egocentrică. Într-adevăr, experienţa practică izbuteşte să aducă această dovadă. Nu intru aici în cazuistică, ci trimit la paragrafele următoare în care încerc să prezint atitudinea caracteristică a inconştientului pentru fiecare tip funcţional. În măsura în care în acest capitol e vorba doar de compensarea unei atitudini generale extravertite, mă voi limita la o caracterizare la fel de generală a atitudinii compensatoare a inconştientului.

637. Atitudinea inconştientului, capabilă a compensa eficient atitudinea conştientă extravertită, are un anume caracter introvertit. Ea concentrează energia asupra momentului subiectiv, adică asupra tuturor acelor necesităţi şi revendicări care sînt reprimate sau refulate în virtutea unei atitudini conştiente prea marcat extravertite. Este uşor de înţeles — după cum s-a văzut şi în capitolul precedent — că orientarea pe direcţia obiectului şi a datului obiectiv violentează nenumărate mişcări, opinii, dorinţe şi necesităţi, răpindu-le energia care în mod normal ar trebui să le revină. Omul nu este o maşină, putînd fi ocazional recondiţionată în cu totul alte scopuri şi funcţionînd altminteri la fel de regulat ca înainte. Omul poartă cu sine întreaga istorie, atît a sa, cît şi a umanităţii. Factorul istoric reprezintă însă o necesitate vitală căreia o economie înţeleaptă trebuie să-i vină în întîmpinare. Este necesar ca trecutul să se exprime cumva prin ceea ce este nou şi să participe la viaţa acestuia. Asimilarea

totală cu obiectul se loveşte de aceea de protestul minorităţii reprimate din trecut şi din tot ceea ce a fost de la început pînă în clipa de faţă. Pornind de la aceste reflecţii generale, e lesne de înţeles de ce exigenţele inconştiente ale tipului extravertit au un caracter egoist, de fapt de natură primitivă şi infantilă. Cînd Freud spune că inconştientul nu poate „decît să dorească", lucrul acesta este valabil în mare măsură pentru inconştientul tipului extravertit. Inserarea în datul obiectiv şi asimilarea cu el împiedică conştientizarea mişcărilor subiective prea slabe. Aceste tendinţe (gînduri, dorinţe, necesităţi, sentimente etc.) capătă, corespunzător gradului lor de refulare, un caracter regresiv, cu alte cuvinte, ele devin cu atît mai infantile şi mai arhaice cu cît sînt mai puţin recunoscute. Atitudinea conştientă le răpeşte potenţialul energetic relativ disponibil, lăsîndu-le doar acea energie pe care nu le-o poate lua. Acest rest, care dispune oricum de o forţă ce nu e de subestimat, poate fi considerat ca fiind instinctul originar. Instinctul nu poate fi stîrpit prin măsurile arbitrare ale unui singur individ, în acest scop ar fi necesară mai degrabă transformarea organică lentă a mai multor generaţii, căci instinctul este expresia energetică a unei dispoziţii organice determinate.

638. Fiecare tendinţă reprimată conservă deci un considerabil potenţial energetic, corespunzător forţei instinctului, şi îşi păstrează eficacitatea, în ciuda faptului că, lipsită de energie, a devenit inconştientă. Atitudinea inconştientă este caracterizată de un egoism brutal, depăşind cu mult infantilitatea şi frizînd infamia. Aici găsim înflorind acele dorinţe incestuoase pe care le descrie Freud. E de la sine înţeles că aceste lucruri sînt complet inconştiente, rămînîndu-i ascunse şi observatorului neavizat atîta timp cît atitudinea conştientă extravertită nu atinge un grad mai înalt. Dacă se ajunge însă la o dezvoltare exacerbată a punctului de vedere conştient, atunci se manifestă simptomatic şi inconştientul, adică egoismul inconştient, infantilismul şi arhaismul îşi pierd caracterul compensator iniţial, opunîndu-se mai mult sau mai puţin deschis atitudinii conştiente. Este vorba mai întîi de o exagerare absurdă a punctului de vedere conştient, care trebuie să slujească unei reprimări a inconştientului, dar care

se încheie, de regulă, cu o *reductio ad absurdum* a atitudinii conştiente, respectiv cu o prăbuşire. Catastrofa poate fi de natură obiectivă, ţelurile obiective fiind treptat fals subiectivizate. Aşa de pildă, un tipograf, după două decenii de muncă dură, s-a ridicat de la condiţia unui simplu angajat la aceea a proprietarului autonom al unei întreprinderi de mare vază. Aceasta s-a dezvoltat din ce în ce mai mult, iar el s-a lăsat tot mai mult absorbit de ea, sacrificîndu-şi aici treptat toate interesele colaterale. El a fost astfel înghiţit de ea şi distrus; iată cum, în mod inconştient, s-au trezit în el anumite amintiri din copilărie, contrabalansînd interesele exclusive pentru afaceri. Pe atunci, lui îi plăcea foarte mult să picteze şi să deseneze. În loc să accepte această însuşire şi să facă din ea o preocupare secundară cu rol compensator, el a canalizat-o în afaceri şi a început să fantazeze despre o dotare „artistică" a produselor sale. Din nefericire şi-a transformat fanteziile în realitate: a început să producă într-adevăr potrivit gustului său primitiv şi infantil, iar rezultatul a fost că în cîţiva ani întreprinderea i-a dat faliment. El a acţionat potrivit unuia dintre „idealurile noastre culturale", după care un om activ şi întreprinzător trebuie să concentreze totul în direcţia unui singur scop final. El a mers însă prea departe şi s-a prăbuşit strivit de forţa unor exigenţe infantile.

639. Deznodămîntul catastrofal poate fi şi de natură subiectivă, poate anume să ia forma unei prăbuşiri nervoase. Ceea ce se întîmplă ori de cîte ori opoziţia inconştientă este în măsură să paralizeze acţiunea conştientă. În acest caz, revendicările inconştientului se impun categoric conştientului şi produc astfel un dezacord nefast care se manifestă cel mai adesea prin faptul că oamenii fie nu mai ştiu ce vor de fapt şi nu mai au chef de nimic, fie vor prea mult deodată şi îşi doresc prea multe lucruri imposibile. Reprimarea exigenţelor infantile şi primitive, adesea necesară din raţiuni culturale, duce uşor la nevroză sau la consumul abuziv de substanţe narcotice ca alcool, morfină, cocaină etc. În cazuri mai grave, dezacordul se încheie cu sinuciderea. Este o particularitate probantă a tendinţelor inconştiente faptul că, în măsura în care sînt deposedate de energie, ca urmare a refuzului de a fi *recunoscute conştient*, ele asumă caracter destructiv de îndată ce încetează să mai joace vreun rol compensator oarecare. Ceea ce se întîmplă atunci cînd ating nivelul corespunzător unui stadiu de cultură absolut incompatibil cu al nostru. Din acest moment, tendinţele inconştiente alcătuiesc un bloc opus în orice privinţă atitudinii conştiente, a cărui existenţă duce la un conflict deschis.

640. Faptul că atitudinea inconştientului o compensează pe aceea a conştienţei se exprimă în genere în echilibrul psihic. O atitudine extravertită normală nu înseamnă niciodată că individul se comportă întotdeauna şi pretutindeni potrivit unei scheme extravertite. În toate cazurile se observă la acelaşi individ nenumărate procese psihologice în care apare mecanismul introvertirii. Numim extravertit acel habitus în care mecanismul extravertirii precumpăneşte. În acest caz, funcţia psihică cea mai diferenţiată este utilizată extravertit, în vreme ce funcţiile mai puţin diferenţiate sînt folosite introvertit, cu alte cuvinte, funcţia superioară valoric este cea mai conştientă, supusă fiind pe deplin controlului conştiinţei şi intenţiei conştiente, în vreme ce funcţiile mai puţin diferenţiate sînt şi mai puţin conştiente, respectiv parţial inconştiente şi supuse într-o măsură mult mai mică arbitrarului conştient. Funcţia superioară valoric este întotdeauna expresia personalităţii conştiente, a intenţiei, voinţei şi prestaţiei acesteia, în timp ce funcţiile mai puţin diferenţiate ţin de ceea ce se întîmplă individului. Nu e necesar ca acestea să fie tocmai *lapsus linguae, lapsus calami* sau alte greşeli de acest fel, ci ele pot izvorî din jumătăţi sau din trei pătrimi de intenţii, căci funcţiile mai puţin diferenţiate sînt şi mai puţin conştiente. Un exemplu clasic îl oferă tipul simţirii extravertite, care se bucură de excelente raporturi afective cu cei din jurul său, dar căruia i se întîmplă ocazional să formuleze judecăţi de inegalabilă lipsă de tact. Aceste judecăţi corespund gîndirii sale mai puţin diferenţiate şi mai puţin conştiente, doar parţial controlate iar pe deasupra, insuficient raportate la obiect, putînd de aceea acţiona în mare măsură fără scrupule.

641. În atitudinea extravertită, funcţiile mai puţin diferenţiate trădează întotdeauna o condiţionare subiectivă extremă, caracterizată de un egocentrism absolut şi de prejudecăţi personale

care atestă legătura lor directă cu inconştientul. Prin ele, inconştientul se manifestă continuu. Nu trebuie să ne închipuim cumva că inconştientul se află îngropat sub atitea şi atitea straturi şi că poate fi descoperit doar prin foraje trudnice de adîncime. Dimpotrivă, inconştientul se revarsă continuu în procesele psihologice conştiente şi anume, în asemenea măsură, încît uneori observatorul are dificultăţi în a decide care dintre însuşirile caracteriale ţin de personalitatea conştientă şi care de cea inconştientă. Această dificultate apare în principal la persoane care se exteriorizează mai abundent decît altele. Depinde, fireşte, şi de atitudinea observatorului, dacă el sesizează mai degrabă caracterul conştient sau inconştient al unei persoane. În genere, un observator branşat pe judecarea faptelor va sesiza mai degrabă caracterul conştient, în vreme ce un observator orientat pe percepţie va fi influenţat mai mult de caracterul inconştient; căci judecata se interesează mai mult de motivarea conştientă a realităţii psihice, în vreme ce percepţia înregistrează mai degrabă realitatea în sine. Utilizînd însă în aceeaşi măsură percepţia şi judecata se poate uşor întîmpla ca una şi aceeaşi persoană să ne apară introvertită şi extravertită deopotrivă, fără să putem de la început şti cărei atitudini îi aparţine funcţia superioară. În astfel de cazuri, doar o analiză temeinică a proprietăţilor funcţionale ne poate conduce la o interpretare corectă. E necesar să distingem care funcţie este în întregime supusă controlului şi motivaţiei conştiinţei şi care sînt funcţiile care au un caracter întîmplător şi spontan. Prima funcţie prezintă întotdeauna un grad mai înalt de diferenţiere decît ultimele funcţii care pe deasupra au şi proprietăţi cumva infantile şi primitive. Ocazional, prima funcţie lasă impresia de normalitate, în vreme ce ultimele au în ele ceva anormal sau patologic.

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea extravertită

Gîndirea

642. Ca urmare a atitudinii globale extravertite, gîndirea (*das Denken*) se orientează pe direcţia obiectului şi a datelor obiective. Din această orientare a gîndirii rezultă o particularitate marcată a ei.

643. În genere, gîndirea se alimentează, pe de-o parte, din surse subiective, în ultimă instanţă din surse inconştiente, pe de altă parte, din datele obiective mijlocite de percepţiile simţurilor. Gîndirea extravertită este determinată într-o măsură mai mare de aceşti din urmă factori decît de primii. Judecata presupune întotdeauna o măsură; pentru judecata extravertită, măsura împrumutată în principal împrejurărilor obiective este valabilă şi determinantă, fie că este reprezentată direct de un fenomen obiectiv perceptibil prin simţuri, fie că este reprezentată de o idee obiectivă, căci o astfel de idee este, şi ea, un dat exterior, împrumutat din afară, chiar şi atunci cînd este aprobată de subiect. Gîndirea extravertită nu are defel nevoie să fie o gîndire concretă, pur factuală, ci poate să fie şi o gîndire pur ideală, în măsura în care se demonstrează că ideile de care se uzează în gîndire sînt într-o mai mare măsură împrumutate din exterior, respectiv sînt mediate de tradiţie, educaţie şi instruire. Criteriul care ne permite să decidem dacă o gîndire este extravertită sau nu constă deci mai întîi în faptul de a ne întreba care este măsura după care se orientează judecata, este ea exterioară sau este de natură subiectivă?

644. Un alt criteriu este dat de direcţia concluziei, anume de întrebarea dacă gîndirea este sau nu orientată către exterior. Faptul că gîndirea se ocupă de obiecte concrete nu este o dovadă că natura ei e extravertită, căci mă pot gîndi la un obiect concret abstrăgîndu-mi gîndirea din el sau concretizîndu-mi-o prin el. Chiar dacă gîndirea mea se ocupă de obiecte concrete, putînd fi în virtutea acestui fapt socotită extravertită, rămîne problematică şi caracteristică întrebarea privind direcţia pe care se va angaja gîndirea, anume dacă va conduce din nou la date obiective, la fapte reale sau la noţiuni generale, deja date. Pentru gîndirea practică a negustorului, a tehnicianului, a cercetătorului naturii orientarea pe direcţia obiectului este evidentă. În cazul filozofului pot apărea îndoieli atunci cînd orientarea gîndirii acestuia ţinteşte producerea de idei. Într-o astfel de situaţie trebuie să se vadă dacă aceste idei nu sînt decît abstracţii scoase din experienţa cu obiecte şi deci nu reprezintă altceva decît noţiuni colective de grad superior care închid în ele suma unor fapte

obiective; sau dacă (atunci cînd în mod evident nu sînt abstracţii scoase din experienţele imediate) au fost transmise prin tradiţie ori au fost împrumutate ambianţei spirituale. Dacă răspunsul este afirmativ, atunci şi astfel de idei aparţin categoriei datelor obiective, iar gîndirea de acest tip poate fi socotită extravertită.

645. Deşi mi-am propus să nu descriu aici ci într-un capitol următor esenţa gîndirii introvertite, mi se pare totuşi indispensabil să fac încă de pe acum unele referiri la ea. Dacă reflectăm bine la ceea ce tocmai am spus în legătură cu gîndirea extravertită, se poate lesne deduce că am folosit acest concept în accepţia de gîndire în genere. O gîndire care nu se îndreaptă nici spre fapte obiective, nici spre idei generale nu ar merita — s-ar putea spune — să fie numită „gîndire"! Sînt conştient de faptul că epoca noastră şi reprezentanţii ei de vază cunosc şi recunosc doar tipul gîndirii extravertite. Ceea ce ţine în parte de faptul că, în general, orice formă de gîndire care se manifestă pe suprafaţa globului nostru — ca ştiinţă, ca filozofie sau chiar ca artă — fie izvorăşte nemijlocit din obiecte, fie se varsă în idei generale. Ceea ce pare, din aceste două raţiuni, dacă nu întotdeauna evident, în orice caz cel puţin în mare comprehensibil şi, în consecinţă, relativ valabil. Se poate deci în acest sens spune că doar intelectul extravertit, cel care se orientează după datele obiective, este cunoscut.

646. Or, există şi o cu totul altă formă de gîndire — şi aici mă refer la intelectul introvertit — căreia cu greu i s-ar putea refuza acest nume, respectiv o formă care nu se orientează nici după experienţa obiectivă directă, nici după ideile generale, mijlocite obiectiv. Ajung la această altă formă de gîndire în felul următor: atunci cînd îmi ocup gîndurile cu un obiect concret sau cu o idee generală, şi anume într-un fel în care direcţia gîndirii mele mă readuce la obiectul de la care am pornit, această derulare intelectuală nu este singurul proces psihic care are momentan loc în mine. Fac abstracţie de toate senzaţiile şi sentimentele care pot tulbura mai mult sau mai puţin cursul gîndirii mele şi subliniez faptul că acest curs al gîndirii, care pleacă de la datul obiectiv şi tinde să revină la el, se află în relaţie constantă cu subiectul. Această relaţie este o *conditio sine qua non,* căci în

absenţa ei nu ar avea loc nici o desfăşurare de idei. Chiar atunci cînd cursul meu de idei se îndreaptă pe cît posibil către datul obiectiv, el rămîne totuşi cursul *meu* subiectiv de idei, care nu poate nici evita intruziunea elementului subiectiv, nici nu se poate lipsi de ea. Străduindu-mă să dau gîndirii mele o direcţie în orice privinţă obiectivă, nu pot totuşi împiedica producerea şi participarea de la un capăt la altul la ea a procesului subiectiv paralel, decît în cazul în care mi-aş suprima însuşi cursul gîndirii. Acest proces subiectiv paralel are tendinţa naturală şi doar mai mult sau mai puţin evitabilă de a subiectiviza datul obiectiv, respectiv de a-l asimila subiectului. Dacă accentul principal cade pe procesul subiectiv, apare acea formă de gîndire, opusă tipului extravertit, anume direcţia orientată pe subiect şi pe datul subiectiv, direcţie pe care o numesc introvertită. Pe baza ei apare o gîndire care nu este nici determinată de fapte obiective şi nici orientată pe datul obiectiv, o gîndire deci care porneşte din datul subiectiv şi se orientează către idei subiective sau fapte de natură subiectivă. Nu voi zăbovi aici mai îndelung asupra acestei gîndiri; este suficient să-i constat existenţa pentru a conferi astfel gîndirii extravertite complementul necesar şi pentru a-i explica esenţa.

647. Gîndirea extravertită nu apare, aşadar decît ca urmare a unei anumite preponderenţe acordate orientării obiective. Această împrejurare nu schimbă cu nimic logica gîndirii, ci dă doar măsura deosebirii dintre gînditori, deosebire pe care James o concepea în termeni de temperament. Această orientare pe direcţia obiectului nu schimbă deci cu nimic esenţa funcţiei gîndirii, schimbă însă manifestarea ei. Orientîndu-se după datul obiectiv, gîndirea extravertită este, s-ar zice, vrăjită de obiect, este ca şi cum nu ar putea să existe fără orientarea exterioară. Ea apare cumva în suita faptelor exterioare sau pare a-şi fi atins punctul culminant în clipa în care poate să se reverse într-o idee general valabilă. Pare întotdeauna determinată de datul obiectiv şi capabilă a-şi formula concluziile doar în acord cu acesta. Ea lasă din acest motiv impresia de lipsă de libertate şi uneori de miopie, în ciuda mobilităţii cu care evoluează în spaţiul limitat de graniţe obiective.

648. Ceea ce descriu aici nu este altceva decît simpla impresie pe care o face manifestarea gîndirii extravertite asupra observatorului plasat inevitabil într-un punct de vedere diferit, căci altminteri i-ar fi imposibil să o observe. Or, din cauza acestei diferenţe de punct de vedere, el nu vede decît manifestarea, nu şi esenţa. În schimb, insul care are o esenţă identică înţelege această gîndire, dar nu îi înţelege manifestarea. Judecarea doar a manifestării nu poate să dea seama de esenţă, de unde şi faptul că o astfel de judecată este de cele mai multe ori depreciatoare. Potrivit cu esenţa ei, această gîndire nu este mai puţin fertilă, mai puţin creatoare decît gîndirea introvertită, doar că puterile ei vizează alte ţeluri. Această deosebire devine şi mai perceptibilă atunci cînd gîndirea extravertită ia în posesie o materie care este un obiect specific al gîndirii orientate subiectiv. Un asemenea caz apare atunci cînd, de pildă, o convingere subiectivă se explică analitic prin fapte obiective sau ca decurgînd şi derivînd din idei obiective. Pentru conştiinţa noastră orientată pe ştiinţele naturii, diferenţa dintre cele două forme devine şi mai evidentă atunci cînd gîndirea orientată subiectiv face încercarea de a pune fapte obiective în conexiuni care nu sînt date obiectiv, respectiv de a le subordona unei idei subiective. Ambele forme de gîndire lasă impresia de abuz, iar concomitent se manifestă şi acel efect de umbră pe care ele şi-l produc reciproc. Gîndirea orientată subiectiv apare ca pură arbitrarietate, iar gîndirea extravertită, în schimb, ca plată şi banală incomensurabilitate. De aceea cele două puncte de vedere se războiesc neîntrerupt.

649. S-ar zice că acest conflict s-ar putea încheia fără dificultate, dacă s-ar separa net obiectele de natură subiectivă de cele de natură obiectivă. În fapt însă, atare separaţie este din păcate un lucru imposibil, deşi nu puţini au fost aceia care au încercat să o realizeze. Şi chiar dacă ar fi realizabilă, ea ar fi o nenorocire, căci ambele orientări sînt în sine unilaterale şi au o valabilitate limitată, trebuind tocmai din acest motiv să influenţeze reciproc. Atunci cînd datul obiectiv aduce gîndirea într-o măsură mai mare sub influenţa sa, el o sterilizează, coborînd-o la nivelul unui simplu accesoriu al său, în aşa fel încît ea nu mai este în nici o privinţă în stare să se elibereze de el pînă

într-acolo încît să producă, abstrăgînd din el, un concept. Procesul de gîndire se limitează în acest caz la o simplă „gîndire conformă cu" („Nachdenken"), nu în accepţia de „reflecţie", ci în aceea de simplă imitaţie, care în esenţă nu spune altceva decît ceea ce este preexistent, în chip evident şi nemijlocit, în datul obiectiv. Un astfel de proces de gîndire duce firesc înapoi la datul obiectiv, dar niciodată dincolo de el, deci el nu izbuteşte nici măcar să lege experienţa de o idee obiectivă; şi, invers, dacă această gîndire are ca obiect o idee obiectivă, ea nu va fi în stare să ajungă la experienţa practică particulară, ci va rămîne într-o stare mai mult sau mai puţin tautologică. Mentalitatea materialistă oferă în acest sens exemple convingătoare.

650. Dacă, drept urmare a unei determinări accentuate prin obiect, gîndirea extravertită se subordonează datului obiectiv, ea se pierde cu totul în experienţe particulare şi produce o acumulare de materiale empirice nemistuite. Pe de altă parte, masa apăsătoare de experienţe particulare mai mult sau mai puţin legate între ele creează o stare de disocieri intelectuale care pretinde, de regulă, o compensaţie psihologică. Aceasta constă într-o idee la fel de simplă pe cît de generală, care urmează să confere întregului interiormente lax o coerenţă sau cel puţin sugestia unei coerenţe. Idei potrivite în acest scop sînt cele de „materie" sau de „energie". Dacă gîndirea nu depinde prea mult şi în primul rînd de fapte exterioare, ci de o idee transmisă, atunci, ca o compensaţie la sărăcia acestei idei, apare o acumulare cu atît mai impresionantă de fapte, grupate tocmai unilateral după un punct de vedere relativ limitat şi steril, în timp ce aspecte mult mai valoroase şi mai semnificate ale lucrurilor dispar de regulă cu totul. Abundenţa ameţitoare a aşa-numitei literaturi ştiinţifice din zilele noastre îşi datorează existenţa, din păcate în mare măsură, acestei false orientări.

Tipul gîndire extravertită

651. După cum arată experienţa, funcţiile psihologice fundamentale nu ating în acelaşi individ decît rareori sau niciodată acelaşi grad de forţă sau de dezvoltare. De regulă, domină o

funcţie sau alta, atît din unghiul de vedere al forţei, cît şi din acela al dezvoltării. Dacă dintre funcţiile psihologice, gîndirea, este aceea căreia îi revine *primatul*, respectiv dacă individul îşi îndeplineşte actele vieţii lăsîndu-se în principal călăuzit de o gîndire chibzuită, în aşa fel încît toate acţiunile sale importante să izvorască din motive gîndite intelectual, atunci avem a face cu *tipul gîndire*. Un astfel de tip poate fi introvertit sau extravertit. Ne vom ocupa aici mai întîi de tipul *gîndire extravertită*.

652. Potrivit definiţiei, acesta este un om care tinde — firește doar în măsura în care este un tip pur — să-şi subordoneze toate manifestările vieţii concluziilor intelectuale, acestea fiind în ultimă instanţă orientate permanent către datul obiectiv, fie către fapte obiective, fie către idei general valabile. Acest tip îşi conferă nu doar sieşi forţa determinantă, ci o conferă şi mediului său înconjurător în raport cu realitatea obiectivă, respectiv cu formula intelectuală orientată obiectiv a acesteia. După această formulă se măsoară binele şi răul, după ea se determină frumosul şi urîtul. Deoarece această formulă pare să corespundă sensului universal, ea devine şi o lege universală, trebuind întotdeauna şi pretutindeni să se realizeze, în particular ca şi în general. După cum tipul gîndire extravertită se subordonează formulei sale, tot astfel trebuie să procedeze, pentru binele propriu, şi mediul său înconjurător, căci a proceda altminteri este eronat, este în contradicţie cu legea universală, este în consecinţă absurd, imoral şi fără scrupule. Morala sa îi interzice tipului gîndire extravertită să suporte excepţiile. El trebuie în orice condiţii să-şi realizeze idealul despre care crede că este expresia cea mai pură a realităţii obiective şi de aceea un adevăr general valabil, indispensabil mîntuirii omenirii. Aceasta nu din iubire de aproapele său, ci din punctul de vedere mai înalt al dreptăţii şi al adevărului. Tot ceea ce, în natura sa, pare a contrazice această formulă nu este decît nedesăvîrşire, eşec întîmplător, trebuind să fie eliminat cu prima ocazie; în caz contrar e vorba de ceva patologic. Pentru a include în această formulă toleranţa faţă de bolnavi, de suferinzi, de anormali e nevoie să se facă amenajări speciale, de pildă instituţii de salvare, spitale, închisori, colonii etc., respectiv planurile şi proiectele aferente.

De regulă, motivul echităţii şi cel al adevărului nu sînt suficiente pentru executarea proiectelor; mai e nevoie şi de iubirea adevărată de aproapele care are mai mult a face cu sentimentul decît cu formula intelectuală. Acel „ar trebui de fapt" sau „ar fi necesar" joacă un rol însemnat. Dacă formula este destul de largă, acest tip poate juca un rol extrem de util în viaţa socială ca reformator, ca acuzator public şi ca purificator de conştiinţe sau ca propagator de inovaţii importante. Cu cît însă formula e mai îngustă, cu atît acest tip devine mai cîrtitor, mai sofisticat, mai criticist şi mai îngîmfat, tinzînd să se înghesuie pe sine şi pe alţii într-o simplă schemă. Acestea sînt cele două extreme între care se mişcă majoritatea reprezentanţilor acestui tip.

653. Corespunzător esenţei atitudinii extravertite, influenţele şi manifestările acestor personalităţi sînt cu atît mai favorabile şi mai benefice cu cît se situează mai în afară. Aspectul lor cel mai benefic se află la periferia sferei de influenţă ce le este proprie. Cu cît se pătrunde mai adînc în domeniul lor, cu atît se fac simţite consecinţele nefavorabile ale tiraniei pe care ele o exercită. La periferie mai pulsează altă viaţă; pentru aceasta, adevărul formulei este un adaos preţios la tot restul. Mai ales propriile rude ajung să guste cel mai mult din consecinţele negative ale unei formule extravertite, ele fiind primele pe care ea le fericeşte neîndurător. Dar cel mai mult suferă subiectul însuşi, şi astfel ajungem la cealaltă latură a psihologiei acestui tip.

654. Faptul că nu a existat vreodată şi nici nu va exista o formulă intelectuală capabilă să închidă în sine şi să exprime adecvat abundenţa şi posibilităţile vieţii produce o inhibiţie, respectiv o excludere a altor forme importante de viaţă şi de activităţi vitale. La acest tip de om sînt în primul rînd reprimate toate formele de viaţă dependente de sentiment, spre pildă, activităţi estetice, gustul, simţul artei, cultivarea prieteniei etc. Forme iraţionale ca experienţe religioase, pasiuni şi altele de acelaşi fel sînt adesea stîrpite, respectiv împinse cu totul în inconştient. Aceste forme de viaţă, ocazional extrem de importante, duc o existenţă în cea mai mare parte inconştientă. Deşi există oameni de excepţie, capabili să-şi sacrifice viaţa unei formule anume, majoritatea indivizilor nu este în stare să suporte vreme înde-

lungată o astfel de exclusivitate. Mai devreme sau mai tîrziu — după împrejurările exterioare şi după înzestrarea interioară — formele de viaţă refulate prin atitudine intelectuală se fac indirect simţite, tulburînd comportamentul conştient. Dacă această tulburare atinge un grad ridicat, se vorbeşte de nevroză. De cele mai multe ori nu se ajunge însă atît de departe, căci individul îşi îngăduie instinctiv unele moderări preventive ale formulei, aceasta însă, oricum, prin intermediul unei deghizări raţionale potrivite. Este creată astfel o supapă de siguranţă.

655. Ca urmare a inconştienţei lor relative sau totale, tendinţele şi funcţiile excluse din atitudinea conştientă rămîn într-o stare de relativă nedezvoltare. Ele sînt inferioare în raport cu funcţia conştientă. În măsura în care sînt inconştiente, rămîn contopite cu celelalte conţinuturi ale inconştientului, împrejurare ce le conferă un caracter bizar. În măsura în care sînt conştiente, ele joacă un rol secundar, iar pentru imaginea psihologică de ansamblu ele sînt de o considerabilă importanţă. Sentimentele sînt în primul rînd atinse de inhibiţia pornită din conştiinţă, căci mai degrabă ele sînt cele care contrazic formula intelectuală rigidă, de unde şi faptul că sînt cel mai intens refulate. Cu totul extirpată nu poate fi nici o funcţie, ci doar considerabil deformată. În măsura în care sentimentele se formulează şi se subordonează arbitrar, ele trebuie să sprijine atitudinea intelectuală a conştiinţei şi să se adapteze intenţiilor ei. Ceea ce e posibil doar într-o oarecare măsură; o parte a sentimentului nu se subordonează şi trebuie de aceea refulată. Dacă refularea izbuteşte, sentimentul dispare din conştiinţă şi desfăşoară subliminal o activitate contrară intenţiilor conştiente ocazional cu efecte a căror apariţie rămîne şi pentru individul în chestiune o adevărată enigmă. Aşa, de pildă, altruismul conştient, adesea extraordinar, se încrucişează cu un egoism secret, tăinuit şi celui în cauză şi care, de fapt, imprimă unor acţiuni dezinteresate pecetea interesării. Intenţii pur etice pot să-l pună pe individ în situaţii critice în care uneori nu doar aparenţa creează impresia că alte motive decît cele de ordin etic ar fi determinante. Salvatorii voluntari sau păzitorii de moravuri sînt aceia care au brusc nevoie să fie ei înşişi salvaţi sau care se văd deodată compromişi. Intenţia salvatoare care îi animă îi duce la utilizarea acelor mijloace care provoacă exact ceea ce ei vor să evite. Există idealişti extravertiţi care ţin atît de mult să-şi înfăptuiască idealul spre fericirea omenirii, încît nu se dau înapoi nici în faţa minciunii sau a altor mijloace necinstite. Există în ştiinţă mai multe exemple penibile care arată că cercetători foarte meritoşi, fiind profund convinşi de adevărul şi de valabilitatea generală a formulei lor, au falsificat dovezi spre a-şi susţine idealul. Ei au acţionat potrivit adagiului: scopul scuză mijloacele. Doar o funcţie afectivă inferioară, lucrînd inconştient, poate provoca astfel de aberaţii, la oameni altminteri superiori.

656. Inferioritatea sentimentului la acest tip se manifestă şi în alt chip. Corespunzător formulei concrete dominante, atitudinea conştientă este mai mult sau mai puţin personală, adesea într-o asemenea măsură încît interesele personale sînt considerabil afectate. Dacă atitudinea conştientă este extremă, toate scrupulele personale cad, deci şi cele relative la propria persoană. Sănătatea se neglijează, poziţia socială se prăbuşeşte, propria familie este violentată în interesele ei vitale şi păgubită în ce priveşte sănătatea, averea, morala, toate acestea puse fiind în slujba idealului. În orice caz, interesul personal pentru ceilalţi, dacă incidental nu e vorba de indivizi care se reclamă de aceeaşi formulă, apare diminuat. Iată de ce nu rareori se întîmplă ca cercul îngust al familiei, de exemplu propriii copii, să-şi cunoască părintele doar sub chipul unui tiran crud, în vreme ce mediul social mai îndepărtat răsună de laudele aduse omeniei sale. Nu în pofida, ci tocmai din cauza caracterului intens impersonal al atitudinii conştiente, sentimentele trădează, inconştient, o extraordinară susceptibilitate personală şi provoacă anume prejudecăţi secrete, respectiv o anume disponibilitate către interpretarea, bunăoară, greşită a unei opoziţii obiective la adresa formulei drept rea-voinţă personală, sau către elaborarea necontenită de ipoteze negative în legătură cu însuşirile altuia, spre a-i slăbi anticipat argumentele şi a-şi proteja astfel, firesc, propria susceptibilitate. Din cauza susceptibilităţii inconştiente, limbajul devine foarte adesea aspru, tranşant, agresiv. Apar frecvent insinuări. Sentimentele sînt remanente, evoluează

tiriş-grăpiş, în concordanţă cu o funcţie inferioară. Există de aceea categoric o înclinare spre resentiment. Pe cît de generos poate să fie sacrificiul în scop intelectual al individului, pe atît de meschin bănuitoare, de capricioase şi de conservatoare pot fi sentimentele sale. Orice inovaţie care nu este deja cuprinsă în formulă este văzută printr-un văl de ură inconştientă şi judecată corespunzător.

Pe la mijlocul veacului trecut, un medic vestit pentru bunăvoinţa sa şi-a ameninţat un asistent cu concedierea pentru că acesta folosise un termometru, căci formula suna: febra se cunoaşte după puls. Cazuri asemănătoare există din abundenţă.

657. Cu cît sînt mai puternic refulate, cu atît sentimentele influenţează mai rău şi mai în ascuns gîndirea, care altminteri poate fi perfect structurată. Punctul de vedere intelectual care, dată fiind valoarea sa reală, ar putea să pretindă o acceptare unanimă, suferă datorită influenţei susceptibilităţii personale conştiente o transformare caracteristică: devine rigid dogmatic. Afirmarea de sine a personalităţii este transferată asupra lui. Adevărul nu mai este lăsat să acţioneze firesc, ci este tratat, în virtutea identificării sale cu subiectul, ca o păpuşică sensibilă jignită de un critic răutăcios. Criticul este demolat pe cît posibil cu invective de ordin personal, nici un argument nefiind prea dur spre a rămîne neutilizat. Adevărul trebuie invocat atît de mult pînă cînd publicul va începe să înţeleagă că în mod evident este mai puţin vorba de adevăr cît de promotorul lui.

658. Dogmatismul punctului de vedere intelectual cunoaşte uneori, prin intervenţia sentimentelor personale inconştiente, alte modificări particulare care se sprijină mai puţin pe sentiment *sensu strictiori*, cît mai degrabă pe amestecul altor factori inconştienţi care sînt contopiţi cu sentimentul refulat în inconştient. Deşi raţiunea însăşi dovedeşte că orice formulă intelectuală nu poate fi decît un adevăr cu valoare limitată şi de aceea nu poate pretinde să domine singură, formula asumă practic o asemenea preponderenţă, încît toate celelalte puncte de vedere şi posibilităţi trec în comparaţie cu ea pe planul al doilea. Ea înlocuieşte orice concepţie de viaţă mai generală şi de aceea mai modestă şi mai adevărată, substituindu-se chiar şi acelei concepţii generale numită religie. Formula devine astfel religie, chiar şi atunci cînd, potrivit esenţei ei, ea nu are cîtuşi de puţin a face cu sfera religioasă. Ea dobîndeşte astfel pecetea necondiţionatului, propriu religiei. Devine o superstiţie intelectuală. Toate acele tendinţe psihologice, refulate de ea, se adună în calitate de contrapartidă în inconştient şi provoacă accese de îndoială. Pentru a combate îndoiala, atitudinea conştientă devine fanatică, fanatismul nefiind altceva decît îndoială supracompensată. Această dezvoltare duce în cele din urmă la o poziţie conştientă supraaccentuată şi la constituirea unei poziţii inconştiente absolut opuse, care este, de pildă, extrem de iraţională în opoziţie cu raţionalismul conştient şi extrem de arhaică şi de superstiţioasă în opoziţie cu caracterul ştiinţific modern al punctului de vedere conştient. De aici, acele opinii înguste şi ridicole, bine cunoscute în istoria ştiinţelor, de care s-au împiedicat mulţi cercetători merituoşi. Uneori, inconştientul unui astfel de bărbat se încarnează într-o femeie.

659. Acest tip, cu siguranţă cunoscut cititorului, apare, după experienţa mea, în principal la bărbaţi, după cum în genere la ei gîndirea este o funcţie care tinde să domine mult mai mult decît la femei. Dacă ea ajunge să predomine la femei, e vorba, pe cît pot să-mi dau seama, de o gîndire care însoţeşte o activitate intelectuală precumpănitor *intuitivă*.

660. Gîndirea tipului gîndire extravertită este *pozitivă*, adică este creatoare. Ea duce fie la fapte noi, fie la interpretări generale ale unor materiale disparate furnizate de experienţă. Judecata ei este în general *sintetică*. Chiar şi atunci cînd analizează, ea construieşte, căci transgresează descompunerea, realizînd o nouă combinaţie, o nouă concepţie care uneşte din nou, dar în alt fel, ceea ce a fost divizat, sau adăugînd ceva la substanţa dată. Acest fel de judecată poate fi numit *predicativ*. Oricum, fapt caracteristic, el nu este niciodată absolut depreciator sau destructiv, ci înlocuieşte întotdeauna, prin alta, o valoare distrusă. Însuşire derivînd din faptul că gîndirea acestui tip este, ca să spun aşa, canalul prin care se scurge, în principal, energia vitală ce îi este proprie. Viaţa înaintînd necontenit se manifestă în gîndirea sa prin aceea că imprimă ideilor un caracter progre-

siv şi creator. Gîndirea nu îi este stagnantă sau regresivă. Dar ea devine astfel atunci cînd nu deţine primatul la nivelul conştiinţei. Cum într-un atare caz, gîndirea are o importanţă relativ mică, ea este lipsită şi de caracterul unei activităţi vitale pozitive. Ea urmează alte funcţii, devine epimeteică, coboară aproape la rangul de reflecţie lentă, cu declanşare întîrziată, care se mulţumeşte să rumege trecutul, să-l disece şi să-l digere. Deoarece într-o astfel de situaţie elementul creator este deţinut de altă funcţie, gîndirea nu mai este progresivă ci stagnantă. Judecata ei dobîndeşte *caracter de inerenţă*, cu alte cuvinte se limitează cu totul la extensia substanţei sale date, nedepăşind-o niciodată. Ea se mulţumeşte cu constatări mai mult sau mai puţin abstracte, fără a conferi substanţei experienţei altă valoare decît aceea cuprinsă de la început în ea. Judecata de inerenţă a gîndirii se orientează după obiect, respectiv constatarea sa se face întotdeauna în sensul importanţei obiective a experienţei. De aceea ea rămîne nu numai sub influenţa orientativă a datului obiectiv, ci şi sub aceea a experienţei particulare despre care nu afirmă nimic altceva care să nu fi fost deja cuprins în prealabil în ea. Se poate observa această gîndire la oameni care nu pot să nu adauge unei impresii sau unei experienţe o observaţie rezonabilă şi neîndoielnic valabilă, care însă nu depăşeşte prin nimic sfera experienţei. O astfel de observaţie nu spune în esenţă decît: „Am înţeles, voi reflecta la asta." Şi lucrurile rămîn aici. O astfel de judecată semnifică cel mult încadrarea unei experienţe într-un context obiectiv, apartenenţa ei la acest cadru fiind oricum de o evidenţă neechivocă.

661. Dacă însă o funcţie, alta decît gîndirea, domină într-o măsură mai mare conştiinţa, atunci gîndirea capătă, dacă este conştientă şi nu se află în dependenţă directă de funcţia dominantă, un caracter *negativ*. Subordonată funcţiei predominante, gîndirea poate într-adevăr să pară pozitivă, dar o cercetare mai amănunţită poate lesne demonstra că ea nu face altceva decît să se situeze în ecou faţă de funcţia predominantă, sprijinind-o cu argumente, adesea în evidentă contradicţie cu legile logice proprii gîndirii. Această gîndire nu intră deci sub raza consideraţiilor de faţă. Noi ne ocupăm mai degrabă de natura acelei gîndiri

care nu se poate subordona primatului unei alte funcţii, ci rămîne credincioasă propriului principiu. Examinarea şi cercetarea acestei gîndiri este dificilă deoarece în cazuri concrete ea este mai mult sau mai puţin refulată prin atitudinea conştiinţei. Ea trebuie de cele mai multe ori scoasă din adîncurile conştiinţei, dacă nu ajunge întîmplător, într-un moment ce scapă controlului, singură la suprafaţă. Cel mai adesea, trebuie ademenită cu întrebarea: „Dar ce gîndiţi de fapt în adîncul dumneavoastră despre asta?" Sau e necesar să se recurgă la un şiretlic, formulîndu-se întrebarea cam aşa: „Ce credeţi că gîndesc *eu* despre acest lucru?" Această ultimă formă trebuie aleasă anume atunci cînd gîndirea propriu-zisă este inconştientă şi, de aceea, proiectată. Atrasă astfel la suprafaţa conştiinţei, gîndirea are însuşiri caracteristice, în virtutea cărora o denumesc *negativă*. Habitus-ul ei este cel mai bine caracterizat de cuvintele „nimic decît". Goethe a personificat această gîndire în figura lui Mefistofel. Ea are mai ales tendinţa de a reduce obiectul judecăţii sale la o banalitate oarecare şi de a-l dezbrăca de orice importanţă autonomă, reprezentîndu-l în dependenţă de altă banalitate. Dacă între doi oameni se iveşte un conflict de natură aparent concretă, atunci gîndirea negativă declară: „Cherchez la femme!" Dacă cineva combate sau apără o cauză, gîndirea negativă nu se întreabă cu privire la importanţa acelei cauze, ci: „Ce cîştigă, procedînd astfel?" Atribuită lui Moleschott, expresia „omul este ceea ce mănîncă" aparţine de asemenea acestui capitol, ca şi alte multe sentinţe şi concepţii pe care e inutil să le reproduc aici.

662. Atît caracterul distructiv al acestei gîndiri, cît şi utilitatea ei ocazional limitată nu au nevoie de explicaţii suplimentare. Mai există şi o altă formă de gîndire negativă, greu de recunoscut ca atare la prima vedere, care este gîndirea *teozofică*, astăzi în curs de răspîndire rapidă în toate părţile lumii, poate ca o reacţie la materialismul epocii imediat precedente. Aparent, gîndirea teozofică nu este reductivă, ea ridică totul la nivelul ideilor transcendente, universale. Un vis de exemplu nu mai este doar un vis, ci o experienţă într-o „altă dimensiune". Realitatea pentru moment încă neelucidată a telepatiei este explicată foarte simplu prin „vibraţiile" care merg de la un ins la altul. O tul-

burare nervoasă obişnuită este explicată la fel de simplu ca fiind rezultatul unei agresiuni la nivelul „corpului astral". Anumite particularităţi antropologice ale locuitorilor de pe coasta atlantică sînt explicate fără dificultate prin prăbuşirea Atlantidei etc. Nu trebuie decît să deschidem o carte de teozofie pentru a fi striviţi de constatarea că totul a fost deja lămurit şi că „ştiinţa spiritului" nu a mai lăsat nici o enigmă. Acest mod de gîndire este de fapt tot atît de negativ ca şi cel materialist. Concepînd psihologia ca pe o modificare chimică a celulelor ganglionare sau ca pe o extensie şi contragere a apendicelor celulare ori ca secreţie interioară, modul de gîndire materialist este la fel de superstiţios ca şi teozofia. Singura deosebire stă în faptul că materialismul reduce totul la fiziologia care nouă ne este familiară, în vreme ce teozofia reduce totul la conceptele metafizicii indiene. Visul nu este lămurit prin aceea că este redus la un stomac supraîncărcat, după cum nici telepatia nu este explicată prin recursul la „vibraţie". Căci ce este o „vibraţie?" Ambele moduri explicative nu sînt numai impotente, ci şi distructive, împiedicînd cercetarea serioasă a problemei prin aceea că recurg la o pseudoexplicaţie, abătînd atenţia de la obiect şi îndreptînd-o în primul caz către stomac, în cel de al doilea caz către vibraţii imaginare. Ambele moduri de gîndire sînt sterile şi sterilizante. Calitatea negativă rezultă din faptul că această gîndire este indescriptibil de ieftină, adică săracă în energie creatoare. Este o gîndire situată la remorca altor funcţii.

Simţirea

663. În atitudinea extravertită simţirea (*das Fühlen*) se orientează după datul obiectiv, adică obiectul este determinanta indispensabilă a modului de simţire. Simţirea este în acord cu valori obiective. Cine cunoaşte sentimentul doar ca pe o stare de fapt subiectivă nu va înţelege uşor esenţa simţirii extravertite, căci aceasta s-a eliberat pe cît posibil de factorul subiectiv, supunîndu-se în schimb cu totul influenţei obiectului. Chiar şi acolo unde ea se dovedeşte aparent autonomă faţă de calitatea obiectului concret, ea stă totuşi sub înrîurirea valorilor tradiţionale

sau altminteri general valabile. Eu mă pot simţi împins către predicatul „frumos" sau „bun", nu pentru că din motive subiective aş considera că obiectul este „frumos" sau „bun", ci pentru că este *convenabil* a-l numi „frumos" sau „bun"; şi convenabil în măsura în care o judecată opusă ar tulbura situaţia afectivă generală. În cazul unei judecăţi afective convenabile nu este nicidecum vorba de simulare sau de minciună, ci de un act de inserare. Aşa, de pildă, un tablou poate fi numit „frumos", deoarece un asemenea obiect, semnat de un nume cunoscut şi agăţat intr-un salon este în genere presupus a fi „frumos" sau deoarece predicatul „urît" ar putea jigni familia fericitului posesor sau, în fine, deoarece vizitatorul nutreşte intenţia de a crea o atmosferă afectivă plăcută, ceea ce pretinde ca totul să fie simţit ca plăcut. Astfel de sentimente se orientează după măsura unor determinante obiective. Ele sînt ca atare genuine şi reprezintă întreaga funcţie vizibilă a simţirii. După cum gîndirea extravertită se eliberează pe cît posibil de influenţe subiective, tot astfel şi simţirea extravertită trebuie să parcurgă un anume proces de diferenţiere pînă cînd se scutură de orice adaos subiectiv. *Estimările* care rezultă din actul afectiv corespund fie direct valorilor obiective, fie cel puţin unor anumite măsuri de valoare tradiţionale şi universal răspîndite.

664. În virtutea acestui mod de simţire foarte mulţi oameni merg la teatru, la concert sau la biserică, şi anume cu sentimente pozitive corect măsurate. Tot lui i se datorează şi moda, ca şi — ceea ce e cu mult mai preţios — sprijinul pozitiv şi larg răspîndit acordat unor demersuri sociale, filantropice şi altora de natură culturală. În astfel de ocazii, simţirea extravertită se dovedeşte un factor creator. Fără această simţire de exemplu, frumuseţea şi armonia relaţiilor sociale ar fi de negîndit. În acest sens simţirea extravertită reprezintă o forţă la fel de binefăcătoare, de rezonabilă ca şi gîndirea extravertită. Efectul ei salutar însă se pierde de îndată ce obiectul capătă o influenţă exagerată. Într-un astfel de caz, simţirea excesiv extravertită atrage personalitatea prea mult în obiect, cu alte cuvinte, obiectul absoarbe persoana, ceea ce are drept rezultat faptul că simţirea îşi pierde caracterul personal care îi conferă farmec. Sentimentul devine

rece, obiectiv şi îşi pierde credibilitatea. El trădează o intenţie secretă sau trezeşte o atare bănuială în mintea observatorului imparţial. El nu mai lasă acea impresie plăcută şi tonică ce însoţeşte întotdeauna o simţire genuină, ci dimpotrivă, sugerează poza, comedia, chiar dacă intenţia egocentrică este poate încă total inconştientă. Un astfel de sentiment excesiv extravertit răspunde unor aşteptări estetice, dar nu se mai adresează inimii, ci doar simţurilor sau — şi mai rău — doar intelectului. El poate răspunde unei situaţii estetice, dar se limitează la ea şi nu are efect dincolo de ea. El a devenit steril. Dacă acest proces merge mai departe, se dezvoltă o disociere ciudat contradictorie a simţirii: aceasta pune stăpînire, cu evaluări afective, pe orice fel de obiect şi astfel se stabilesc numeroase relaţii care se contrazic lăuntric. Cum acest lucru nu este compatibil cu un subiect întrucîtva marcat, sînt reprimate şi ultimele resturi ale unui punct de vedere cu adevărat personal. Subiectul este într-o asemenea măsură absorbit de diferitele procese ale simţirii, încît observatorului i se pare că nu mai există decît un proces, nu şi un subiect, al simţirii. În această stare, simţirea şi-a pierdut căldura umană iniţială, ea lasă impresia de poză, de inconstanţă, de ceva pe care nu se poate conta, iar în cazuri extreme, de isterie.

Tipul simţire extravertită

665. În măsura în care sentimentul este incontestabil o particularitate a psihologiei feminine, mai evidentă decît gîndirea, tipurile cele mai marcate de simţire se vor găsi la sexul feminin. Dacă simţirea extravertită deţine primatul, avem de-a face cu un tip de simţire extravertit. Exemplele care îmi vin aici în minte se referă fără excepţie la femei. Acest tip de femeie trăieşte după cum îi dictează sentimentul. Ca urmare a educaţiei, acesta s-a dezvoltat ca o funcţie adaptată şi supusă controlului conştiinţei. În cazuri care nu sînt extreme, sentimentul are caracter personal, chiar dacă factorul subiectiv este în mare măsură reprimat. Personalitatea apare, drept urmare, ca adaptată condiţiilor obiective. Sentimentele corespund situaţiilor obiective şi valorilor general valabile. Ceea ce nu se vede nicăieri mai bine ca

în cazul aşa-numitei opţiuni în iubire. Iubit este bărbatul „potrivit", nu oricare altul; el este potrivit nu pentru că place esenţei subiective, ascunse, a femeii — ceea ce ea de cele mai multe ori nici nu ştie —, ci pentru că el corespunde, în ce priveşte situaţia, vîrsta, averea, rangul, respectabilitatea familiei sale, oricăror exigenţe rezonabile. O asemenea formulare ar putea fi uşor respinsă ca ironică şi depreciatoare, dar eu sînt convins că sentimentul de iubire al unei astfel de femei corespunde în întregime alegerii făcute de ea. Nu e vorba de ceva autentic, construit raţional. Astfel de căsnicii „raţionale" sînt nenumărate şi nu din cele mai rele. Aceste femei sînt soţii şi mame bune, atîta vreme cît bărbaţii şi copiii lor posedă constituţia psihică obişnuită locului în care trăiesc. Poţi simţi „cum se cade" doar atunci cînd nimic altceva nu tulbură sentimentul. De nimic însă nu este simţirea mai tulburată ca de gîndire. Se înţelege de aceea că acest tip îşi reprimă gîndirea la maximum. Nu trebuie să înţelegem de aici că o astfel de femeie nu gîndeşte deloc; dimpotrivă, ea poate gîndi chiar foarte mult şi foarte bine, dar gîndirea ei nu este niciodată *sui generis*, ci este întotdeauna o anexă epimeteică a simţirii. Ceea ce nu poate simţi, ea nu poate nici gîndi conştient. „Doar nu pot să gîndesc ceea ce nu simt", mi-a spus odată o pacientă pe un ton indignat. Ea poate gîndi atît cît îi îngăduie sentimentul, în schimb respinge *a limine* orice concluzie, oricît de logică, ce ar putea să ducă la un rezultat capabil să tulbure sentimentul. Pur şi simplu, o astfel de concluzie nu este gîndită. Şi în felul acesta ea preţuieşte sau iubeşte tot ceea ce, potrivit cu o evaluare obiectivă, este bun; restul nu pare să existe decît în afara eului ei.

666. Această imagine se modifică atunci cînd importanţa obiectului sporeşte în grad. După cum am arătat deja, se produce o asemenea asimilare a subiectului prin obiect, încît subiectul simţirii ajunge în cele din urmă să dispară. Simţirea îşi pierde caracterul personal, devine simţire în sine, şi avem impresia că personalitatea se dizolvă cu totul în sentimentul respectiv. De-oarece, în viaţă, situaţiile se înlocuiesc unele pe altele, declanşînd diferitele tonalităţi afective, uneori contrastînde, personalitatea se descompune în tot atîtea sentimente diferite. Aparent,

o dată sîntem într-un fel, altă dată, în cu totul alt fel; în realitate însă, o asemenea multiplicitate a personalităţii este cu neputinţă. Baza eului rămîne întotdeauna identică cu sine însăşi şi din acest motiv se opune net stărilor afective în schimbare. Drept urmare, observatorul nu mai vede în sentimentul manifestat expresia personală a aceluia care simte, ci mai degrabă o alterare a eului său, un capriciu. Potrivit cu gradul de disociere între eu şi starea afectivă corespunzătoare apar mai multe sau mai puţine semne ale dezbinării de sine, cu alte cuvinte atitudinea iniţial compensatoare a inconştientului se transformă în opoziţie deschisă. Ceea ce se vede mai întîi în manifestări afective exagerate, de exemplu în predicate afective gălăgioase şi inoportune, cărora nu li se poate acorda credit. Ele sună a gol şi nu conving. Dimpotrivă, sugerează că în acest caz ar putea fi vorba de supracompensarea unei rezistenţe şi că deci o astfel de judecată afectivă ar putea să sune şi cu totul altfel. Ceea ce, puţin mai tîrziu, se şi întîmplă. Situaţia nu trebuie decît să se schimbe uşor pentru ca acelaşi obiect să fie evaluat cu totul diferit. Rezultatul unei astfel de experienţe este că observatorul nu poate lua în serios nici una din judecăţi. El începe prin a-şi rezerva propria judecată. Or, cum acest tip ţine mai presus de orice la stabilirea unui raport afectiv cu cei din preajma sa, sînt necesare eforturi duble pentru a învinge rezerva acestora. Ceea ce duce la o înrăutăţire a situaţiei prin instituirea unui *circulus vitiosus*. Cu cît este mai accentuată relaţia afectivă cu obiectul, cu atît opoziţia inconştientă se apropie mai mult de suprafaţă.

667. Am văzut deja că tipul simţire extravertită îşi reprimă cel mai adesea gîndirea, căci tocmai gîndirea este cea mai în măsură să tulbure simţirea. Din acest motiv şi gîndirea, dacă vrea să ajungă la un oarecare rezultat inechivoc, trebuie să excludă simţirea, căci nimic nu e în măsură să tulbure şi să falsifice mai mult valorile afective ca gîndirea. Ca funcţie autonomă, gîndirea tipului simţire extravertită este de aceea refulată. Dar, cum am văzut, ea nu este cu totul refulată, ci doar în măsura în care logica ei implacabilă impune concluzii care nu se acordă cu sentimentul. Ea este acceptată ca slujitoare sau mai bine spus ca sclavă a sentimentului. Coloana vertebrală îi este ruptă, ea

nu se poate realiza conform cu propria-i lege. Or, cum totuşi există o logică şi concluzii de o neîndurătoare exactitate, ele trebuie să se desfăşoare undeva, dar în afara conştiinţei, deci în inconştient. Motiv pentru care conţinutul inconştient al acestui tip este în primul rînd o gîndire aparte. Ea este infantilă, arhaică şi negativă. Atîta timp cît simţirea conştientă îşi păstrează caracterul personal, sau altfel spus, atîta timp cît personalitatea nu este absorbită de diferitele stări afective, gîndirea inconştientă funcţionează compensator. Dacă însă personalitatea se disociază, desfăcîndu-se în stări afective contrarii, identitatea eului se pierde, subiectul devine inconştient. Ajungînd în inconştient, subiectul se asociază cu gîndirea inconştientă şi ajută gîndirii inconştiente să devină eventual conştiinţă. Cu cît relaţia afectivă conştientă este mai puternică şi sentimentul se depersonalizează mai mult, cu atît mai puternică este şi opoziţia inconştientă. Lucrul acesta se exprimă prin faptul că tocmai obiectele cele mai preţuite adună în jurul lor idei inconştiente; acestea ajung să distrugă necruţător valoarea obiectelor. Gîndirea de tipul „nimic decît" este aici la locul ei, căci ea distruge supremaţia sentimentului înlănţuit de obiect.

668. Gîndirea inconştientă ajunge la suprafaţă sub forma ideilor subite, adesea de natură obsesională, al căror caracter general este întotdeauna negativ şi depreciator. Există de aceea la femeile acestui tip momente în care cele mai rele gînduri se prind de obiectele pe care sentimentul le evaluează la cea mai înaltă cotă. Gîndirea negativă se foloseşte de toate prejudecăţile sau comparaţiile infantile susceptibile a pune sub semn de întrebare valoarea afectivă şi recurge la toate instinctele primitive spre a putea explica sentimentele printr-un „nimic decît". Remarc aici — o observaţie mai mult marginală — că în acest fel se recurge şi la inconştientul colectiv, la totalitatea imaginilor primordiale, din a căror prelucrare rezultă apoi din nou posibilitatea unei regenerări pe altă bază a atitudinii.

669. Principala formă de nevroză a acestui tip este isteria cu lumea ei de reprezentări inconştiente, infantil sexuale care o caracterizează.

Rezumatul tipurilor raționale

670. Numesc cele două tipuri de mai sus raționale sau judicative, deoarece sînt definite de primatul funcțiilor raționale ale judecății. Le caracterizează în genere faptul de a-și subordona în bună măsură viața judecății raționale. Oricum însă, trebuie să se ia în considerare perspectiva adoptată, respectiv punctul de vedere al psihologiei subiective a individului sau acela al observatorului care percepe și judecă din afară. Acest observator ar putea foarte bine să ajungă la o judecată contrară, și anume atunci cînd sesizează doar intuitiv și apoi judecă ceea ce se petrece. În totalitatea ei, viața acestui tip nu este niciodată dependentă doar de judecata rațională ci și, în aceeași mare măsură, de iraționalitatea inconștientă. Cel care observă doar ceea ce se petrece, fără a se preocupa de economia interioară a conștiinței individului, poate fi ușor izbit mai mult de iraționalitatea și de caracterul accidental al unor anumite manifestări inconștiente ale individului, decît de raționalitatea intențiilor și a motivațiilor sale conștiente. Îmi întemeiez judecata pe ceea ce individul simte că este psihologia sa conștientă. Recunosc însă că aș putea tot atît de bine interpreta și reprezenta exact pe dos o astfel de psihologie. Sînt de asemenea convins că, dacă aș avea eu însumi o altă psihologie individuală, aș descrie ca fiind iraționale tipurile raționale, pornind invers, de la inconștient. Această împrejurare îngreunează reprezentarea și înțelegerea realităților psihologice într-un mod care nu trebuie subapreciat și sporește nemăsurat posibilitatea neînțelegerilor. Discuțiile care rezultă de aici sînt de regulă fără speranță, căci cuvintele unuia alunecă pe lîngă celălalt fără să-l atingă. Această experiență a constituit pentru mine un argument în plus în favoarea întemeierii descripției pe psihologia subiectiv conștientă a individului, care este în măsură să ofere un anume sprijin obiectiv, cu desăvîrșire absent în eventualitatea întemeierii unei legități psihologice pe inconștient. În atare situație, obiectul nu ar avea nimic de spus, căci el știe despre orice mai mult decît despre propriul inconștient. Judecata ar fi atunci lăsată în seama observatorului, a subiectului — o garanție sigură că acesta se va sprijini pe propria psihologie individuală pe care o va atribui insului observat. Este, după părerea mea, cazul psihologiei lui Freud cît și al celei a lui Adler. Individul este lăsat aici la bunul plac al observatorului care judecă. Ceea ce nu se întîmplă atunci cînd drept bază de pornire este luată psihologia conștientă a celui observat. Într-o astfel de situație el este cel competent, căci numai el își cunoaște motivele conștiente.

671. Raționalitatea conduitei conștiente a acestor două tipuri semnifică o excludere conștientă a întîmplătorului și a non-raționalului. Judecata rațională reprezintă în această psihologie o forță care constrînge dezordinea și accidentalul evenimentelor reale să ia forme, sau cel puțin încearcă să le constrîngă. În felul acesta, pe de-o parte există o alegere determinată a posibilităților vieții, acceptîndu-se conștient doar ceea ce este conform cu rațiunea, pe de altă parte, autonomia și influența acelor funcții psihice care slujesc percepției evenimentelor sînt substanțial limitate. Limitarea senzației și a intuiției nu este, firește, absolută. Ele există și aici ca pretutindeni, doar că în acest caz produsele lor sînt supuse alegerii judecății raționale. De pildă, nu forța absolută a senzației este determinantă pentru motivarea acțiunii, ci judecata.

672. Funcțiile perceptive au în anume sens destinul simțirii în cazul primului tip, și pe acela al gîndirii, în cazul celui de al doilea tip. Ele sînt relativ refulate și de aceea în stare mai puțin diferențiată. Această împrejurare conferă inconștientului ambelor noastre tipuri o marcă particulară: ceea ce oamenii fac conștient și intenționat este conform cu rațiunea (conform cu rațiunea *lor*!): ceea ce li se întîmplă însă corespunde pe de-o parte caracterului senzațiilor infantil primitive, iar, pe de altă parte, tocmai unor astfel de intuiții. Voi încerca să arăt în capitolele următoare ce înțeleg prin aceste noțiuni. Oricum, ceea ce se petrece cu aceste tipuri este irațional (evident, din unghiul lor de vedere!). Deoarece există foarte mulți oameni care trăiesc mai mult din ceea ce li se întîmplă decît din ceea ce întreprind în scop rațional, se poate ivi o situație în care cineva să considere, în urma unei analize minuțioase, că ambele tipuri sînt iraționale. Trebuie să-i dăm dreptate, acceptînd ideea că nu de puține ori

inconştientul cuiva face o impresie mult mai puternică decît conştientul său şi că faptele sale cîntăresc adesea mai greu decît motivaţiile sale raţionale.

673. Raţionalitatea ambelor tipuri este orientată obiectiv, dependentă de datul obiectiv. Ea corespunde cu ceea ce colectivitatea consideră a fi raţional. Pentru subiectivitatea lor nu este raţional decît ceea ce trece în ochii tuturor drept raţional. Dar şi raţiunea este în bună măsură subiectivă şi individuală. În cazul nostru, această latură este refulată, şi anume cu atît mai mult cu cît este mai mare importanţa obiectului. Subiectul şi raţiunea subiectivă sînt de aceea întotdeauna ameninţate de refulare şi dacă se lasă acesteia pradă, cad sub dominaţia inconştientului care în acest caz posedă particularităţi cu deosebire neplăcute. Am vorbit deja de gîndirea sa. Se adaugă senzaţii primitive manifestate constrîngător, cum ar fi patima anormală, obsesivă a plăcerii, care poate îmbrăca orice formă, sau intuiţii primitive care se pot transforma într-un adevărat chin pentru cel în cauză şi pentru cei din imediata sa apropiere. Se adulmecă sau se presupune la alţii tot ceea ce e neplăcut şi penibil, respingător, urît sau rău, şi nu o dată e vorba de jumătăţi de adevăr destinate mai mult ca orice să producă neînţelegeri de cea mai veninoasă speţă. Ca urmare a influenţei puternice exercitate de conţinuturile inconştiente opuse, apare adesea inevitabil o transgresare a regulilor conştiente ale raţiunii, respectiv se produce o izbitoare dependenţă de evenimente accidentale care, în virtutea fie a forţei lor senzoriale, fie a importanţei lor inconştiente, dobîndesc o influenţă constrîngătoare.

Senzaţia

674. În atitudinea extravertită, senzaţia (*das Empfinden*) este precumpănitor determinată de obiect. Ca percepţie senzorială, senzaţia depinde, fireşte, de obiect. Dar tot atît de firesc, ea depinde şi de subiect, de unde şi faptul că există o senzaţie subiectivă care, potrivit naturii ei, este cu totul diferită de senzaţia obiectivă. În atitudinea extravertită, componenta subiectivă a senzaţiei e inhibată sau refulată, în măsura în care e vorba de

utilizarea ei conştientă. Tot astfel, senzaţia ca funcţie iraţională este relativ refulată atunci cînd predomină gîndirea sau simţirea, cu alte cuvinte senzaţia funcţionează doar cînd atitudinea conştientă, judicativă, transformă percepţiile întîmplătoare în conţinuturi ale conştiinţei, respectiv le realizează. Funcţia senzorială *sensu strictiori* este, fireşte, absolută; de pildă, se vede şi se aude tot ceea ce e fiziologic posibil, dar nu totul atinge acea valoare de prag pe care trebuie să o posede orice percepţie ca să fie şi apercepută. Lucrurile se schimbă atunci cînd nici o altă funcţie, în afară de senzaţie, nu predomină. În acest caz, senzaţia obiectului nu suferă nici excludere nici refulare (cu excepţia componentei subiective de care am amintit). Senzaţia este determinată precumpănitor de obiect, iar obiectele care declanşează cea mai puternică senzaţie sînt esenţiale pentru psihologia individului. Apare astfel o *dependenţă* eminamente *senzorială* de obiect. Senzaţia este de aceea o funcţie vitală, dotată cu cel mai puternic instinct vital. În măsura în care declanşează senzaţii, obiectele sînt valabile şi, pe cît îngăduie senzaţiile, sînt înregistrate de conştiinţă, indiferent dacă ele convin sau nu judecăţii raţionale. Criteriul valorii lor stă doar în forţa senzaţiei condiţionată de calităţile lor obiective. Drept urmare, toate procesele obiective intră în conştiinţă în măsura în care declanşează în genere senzaţii. Dar în atitudinea extravertită, numai obiectele sau procesele concrete, senzorial perceptibile produc senzaţii, şi anume doar senzaţii pe care oricine şi oricînd le-ar considera concrete. Individul este astfel orientat doar de realitatea care cade sub simţuri. Funcţiile judicative se situează sub realitatea concretă a senzaţiei şi posedă de aceea toate caracteristicile funcţiilor mai puţin diferenţiate, respectiv o oarecare negativitate cu trăsături infantil-arhaice. Evident că funcţia opusă senzaţiei, anume percepţia inconştientă sau intuiţia, este cel mai puternic atinsă de refulare.

Tipul senzaţie extravertită

675. Nu există nici un alt tip uman comparabil în materie de realism cu tipul senzaţie extravertită. Simţul obiectiv al realităţii

este la el extraordinar de dezvoltat. El acumulează în cursul vieţii experienţe reale, legate de obiecte concrete, şi cu cît este mai pronunţat, cu atît uzează mai puţin de experienţele sale. În unele cazuri, trăirea sa nu merită nicidecum numele de „experienţă". Ceea ce simte îi slujeşte cel mult drept călăuză către noi senzaţii şi orice noutate ivită în cercul său de interese este dobîndită pe calea senzaţiei şi este destinată acesteia. În măsura în care înclinăm să socotim perfect rezonabil un simţ pronunţat al realităţii, vom considera că aceşti oameni sînt foarte rezonabili. În fapt, ei nu sînt deloc, căci ascultă atît de senzaţia produsă de o întîmplare iraţională, cît şi de aceea care provine de la un eveniment raţional. Un astfel de tip — de cele mai multe ori e vorba, după cît se pare, de bărbaţi — nu consideră că este „aservit" senzaţiei. Această expresie îl va face mai degrabă să zîmbească, socotind-o total inadecvată, căci pentru el senzaţia este manifestare concretă a vieţii; ea înseamnă pentru el o bogăţie de viaţă reală. Intenţia lui vizează plăcerea concretă, tot astfel şi moralitatea lui. Căci adevăratul hedonism îşi are morala lui specială, moderaţia şi legitatea lui, generozitatea şi spiritul lui de sacrificiu. Tipul senzaţie extravertită nu are nevoie să fie o brută senzuală, ci îşi poate nuanţa trăirea pînă la maxima puritate estetică, fără a fi necredincios, chiar în senzaţia cea mai abstractă, principiului senzaţiei obiective ce îi este propriu. Ciceronele lui Wulfen[2], reprezentînd plăcerea cea mai lipsită de scrupul a vieţii, este confesiunea necosmetizată a unui astfel de tip. Din acest punct de vedere cartea merită să fie citită.

676. Pe o treaptă inferioară, acest tip este omul realităţii tangibile, care nu înclină către reflecţie şi nu are intenţii dominatoare. Scopul său constant este să simtă obiectul, să aibă senzaţii şi, pe cît posibil, să le savureze. Nu este un ins lipsit de amabilitate, dimpotrivă, posedă adesea capacitatea agreabilă şi vie de a se desfăta, fiind uneori un chefliu bine dispus, alteori un estet rafinat. În primul caz, marile probleme ale vieţii depind de un prînz mai mult sau mai puţin copios, în al doilea caz, ele

2 Willem van Wulfen, *Der Genußmensch; ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuß*, 1911.

sînt o chestiune de gust. A avea senzaţii reprezintă pentru el esenţialul, punctul culminant al dorinţelor sale. În ce îl priveşte, nimic nu poate fi mai concret şi mai real; supoziţiile care îl însoţesc sau îl depăşesc sînt admise doar în măsura în care îi intensifică senzaţia. Ele nu trebuie să o intensifice nicidecum într-un sens agreabil, căci acest tip este nu un desfrînat obişnuit, ci un ins care caută doar senzaţia cea mai puternică, pe care, potrivit naturii sale, el nu o poate primi decît din afară. Ceea ce vine dinăuntru i se pare maladiv şi condamnabil. În măsura în care gîndeşte şi simte, el readuce totul la o bază obiectivă, respectiv la influenţe venind dinspre obiect, indiferent la distorsionările oricît de acuzate ale logicii. Realitatea palpabilă îl relaxează în orice împrejurări. Din acest punct de vedere, este de o credulitate neaşteptată. Fără să reflecteze prea mult, va atribui un simptom psihogen unei scăderi barometrice, existenţa unui conflict psihic, în schimb, îi va apărea ca o reverie anormală. Iubirea lui se întemeiază fără doar şi poate pe farmecul sensibil al obiectului. În măsura în care este normal, se adaptează în chip izbitor la realitatea dată, izbitor căci întotdeauna vizibil. Idealul său este realul, în această privinţă e plin de scrupule. Nu are idealuri în materie de idei şi — de aceea — nici un motiv să se comporte cumva ca un străin faţă de realitatea efectivă. Ceea ce se vede în toate aspectele sale exterioare. Se îmbracă bine, corespunzător condiţiei sale, la el se bea şi se mănîncă bine, se stă comod sau cel puţin se înţelege că gustul său rafinat poate ridica unele pretenţii faţă de cei din jur. Izbuteşte chiar să convingă că anumite sacrificii de dragul stilului merită cu prisosinţă să fie făcute.

677. Cu cît precumpăneşte însă mai mult senzaţia, făcînd să dispară subiectul în spatele ei, cu atît acest tip devine mai dezagreabil. El evoluează fie către o senzualitate grosolană, fie către un estetism rafinat şi lipsit de scrupul. Oricît de indispensabil îi este obiectul, el îl devalorizează ca existînd în şi prin sine însuşi. El violentează şi oprimă în mod mîrşav obiectul, utilizîndu-l doar ca prilej de senzaţie. Ataşamentul faţă de obiect este împins la extrem. Astfel însă inconştientul este obligat să treacă de la rolul său compensator la opoziţie făţişă. Mai cu seamă

intuițiile refulate apar sub formă de proiecții asupra obiectului. Cele mai aventuroase supoziții ies acum la iveală; dacă e vorba de un obiect sexual, atunci geloziile imaginare joacă un rol considerabil, la fel și stările de angoasă. În cazuri grave, se dezvoltă tot felul de fobii, mai ales simptome obsesive. Conținuturile patologice au un caracter remarcabil de irealitate, adesea de nuanță morală și religioasă. Se dezvoltă nu o dată un spirit circotaș sofisticat, o morală ridicol de scrupuloasă și o religiozitate primitivă, superstițioasă și „magică" ce recurge la rituri abstruze. Toate acestea provin din funcțiile refulate, mai puțin diferențiate, care în astfel de cazuri se opun net conștiinței și se manifestă cu atît mai izbitor cu cît par să se sprijine pe cele mai absurde premise, în totală opoziție cu simțul conștient al realității. Întreaga cultură a simțirii și gîndirii apare, în această personalitate secundă, desfigurată într-o primitivitate patologică; rațiunea este sofisticare și despicare a firului în patru, morala este moralizare seacă și fariseism vădit, religia este superstiție absurdă, capacitatea de instruire, acest nobil dar al omului, este subtilitate personală hipertrofiată, adulmecare a fiecărui colț, care în loc să ducă departe se pierde în îngustimea unei meschinării preaomenești.

678. Caracterul obsesiv special al simptomelor nevrotice reprezintă contrapartida inconștientă a relaxării morale conștiente a unei atitudini doar senzitive care, din unghiul de vedere al judecății, acceptă neselectiv tot ceea ce i se înfățișează. Cu toate că absența premiselor la tipul senzație nu înseamnă defel lipsa absolută a legilor și a limitelor, nu e mai puțin adevărat că, în cazul său, limitarea esențială izvorîtă din judecată dispare. Judecata rațională reprezintă o constrîngere conștientă pe care tipul rațional și-o asumă, s-ar zice, de bunăvoie. Această constrîngere este exercitată la tipul senzație de către inconștient. În plus, tocmai în virtutea existenței judecății, atașamentul de obiect al tipului rațional nu deține niciodată importanța care revine relației necondiționate cu obiectul a tipului senzație. Atunci cînd atitudinea sa ajunge la o unilateralitate anormală, el riscă să fie absorbit de inconștient într-o măsură tot atît de mare pe cît fusese conștient legat de obiect. Odată nevrozat, el este mult mai

greu de tratat pe cale rațională, deoarece funcțiile către care se îndreaptă medicul se află într-o stare relativ nediferențiată și de aceea se poate conta puțin sau deloc pe ele. E nevoie adesea să se recurgă la mijloace de presiune afectivă pentru a-i conștientiza acestui tip ceva.

Intuiția

679. Intuiția (*die Intuition*) ca funcție a percepției inconștiente se îndreaptă în atitudinea extravertită în întregime către obiecte exterioare. Deoarece intuiția este în principal un proces inconștient, esența ei este foarte greu de sesizat conștient. În conștiință, funcția intuitivă se înfățișează ca o anume atitudine expectativă, o reprezentare și o privire introspectivă, în care întotdeauna doar rezultatul ulterior poate să ateste partea care revine vederii în interior și cea care revine într-adevăr obiectului. După cum senzația, atunci cînd predomină, nu este doar un proces reactiv, fără altă importanță pentru obiect, ci mai degrabă o *actio* care pune mîna pe obiect și îl modelează, tot astfel și intuiția nu este doar percepție, doar reprezentare, ci un proces creator, activ care pune în obiect tot atît cît și ia din el. După cum își extrage în mod inconștient reprezentarea din obiect, tot astfel el produce inconștient și un efect în obiect. Intuiția mijlocește mai întîi doar imagini și reprezentări de relații și de raporturi care nu pot fi obținute prin alte funcții sau pot fi obținute doar pe căi foarte ocolite. Aceste imagini posedă valoarea unor cunoștințe anume care influențează hotărîtor acțiunea în măsura în care accentul principal cade pe intuiție. În acest caz, adaptarea psihică se întemeiază aproape exclusiv pe intuiții. Gîndirea, simțirea și senzația sînt relativ refulate, aceasta din urmă fiind cea mai afectată, deoarece ea, în calitate de funcție senzorială conștientă, obstaculează cel mai mult intuiția. Senzația tulbură intuiția pură, lipsită de prejudecăți, naivă, prin excitații senzoriale inoportune care orientează privirea către suprafețe fizice, deci tocmai către lucrurile dincolo de care intuiția încearcă să ajungă. Deoarece în atitudinea extravertită intuiția se orientează către obiect, ea se apropie de fapt foarte mult de senzație, căci

este aproape tot atît de verosimil ca atitudinea de expectativă în fața obiectelor exterioare să se poată sluji de senzație. Dar pentru ca intuiția să funcționeze, senzația trebuie să fie în bună măsură reprimată. Prin senzație înțeleg în acest caz senzația senzorială simplă și directă ca dat fiziologic și psihic ferm conturat. E necesar să se stabilească acest lucru în mod expres, căci dacă îl voi întreba pe intuitiv după ce se orientează, îmi va vorbi de lucruri care seamănă riguros exact cu senzațiile senzoriale. El se va sluji chiar de expresia „senzație". El are într-adevăr senzații, dar se orientează nu după ele, ci ele îi servesc drept punct de sprijin pentru reprezentări intuitive. Ele sînt alese în virtutea unor premise inconștiente. Nu cea mai puternică senzație fiziologică este aceea care dobîndește valoarea maximă, ci oricare alta, căreia atitudinea inconștientă a intuitivului îi sporește sensibil valoarea. Ea capătă uneori o importanță majoră și apare în conștiința intuitivului sub forma unei senzații pure, ceea ce, de fapt, ea nici nu este.

680. După cum în atitudinea extravertită senzația tinde să aibă cea mai puternică realitate, deoarece numai astfel se creează aparența unei vieți plenare, tot așa și intuiția tinde să sesizeze posibilitățile cele mai mari, întrucît prin reprezentarea posibilităților *presimțirea* este satisfăcută în chipul cel mai plenar. Intuiția tinde să descopere posibilitățile conținute în datul obiectiv, de aceea ea și este în calitate de simplă funcție coordonată (și anume, atunci cînd nu este predominantă), mijlocul auxiliar care acționează automat atunci cînd nici o altă funcție nu poate găsi o ieșire dintr-o situație pe toate laturile închisă. Dacă însă predomină intuiția, atunci toate situațiile obișnuite de viață se înfățișează ca niște spații închise pe care ea urmează să le deschidă. Ea caută necontenit ieșiri și posibilități noi de viață exterioară. Pentru atitudinea intuitivă orice situație de viață devine în scurt timp o închisoare, un fel de lanțuri strivitoare ce împing la găsirea de soluții. Obiectele apar episodic ca posedînd aproape o valoare exagerată, anume atunci cînd au a se pune în slujba unei soluții, a unei eliberări, a găsirii unei noi posibilități. De îndată însă ce și-au îndeplinit misiunea în calitate de treaptă sau de punte, ele își pierd, s-ar zice, orice valoare și sînt îndepărtate ca

anexe incomode. Un fapt real are valoare în măsura în care deschide noi posibilități capabile să îl transgreseze și care totodată îl pot elibera pe individ de el. Posibilitățile care apar sînt motive constrîngătoare, cărora intuiția nu i se poate sustrage și cărora ea le sacrifică totul.

Tipul intuiție extravertită

681. Acolo unde domină intuiția, apare o psihologie aparte, inconfundabilă. Deoarece intuiția se orientează după obiect, ea manifestă o dependență puternică de situații exterioare, dar natura acestei dependențe este cu totul diferită de aceea a tipului senzație. Intuitivul nu e de găsit acolo unde sînt valori reale, unanim acceptate, ci întotdeauna acolo unde avem de-a face cu posibilități. El posedă un fler fin pentru ceea ce e încă în germene și anunță un viitor promițător. Nu e niciodată de găsit în situații stabile, care există de multă vreme, sînt solid întemeiate și au o valoare general recunoscută, dar limitată. De vreme ce se află necontenit în căutarea de noi posibilități, situațiile stabile amenință să-l sufoce. Ce-i drept, el ia în stăpînire cu o mare intensitate, uneori cu un entuziasm extraordinar, obiecte și căi noi pentru ca apoi, de îndată ce le-a măsurat acestora întinderea și a intuit că nu se mai pot dezvolta considerabil în viitor, să le abandoneze cu răceală, cu nepăsare și parcă fără amintire. Atîta timp cît există o posibilitate, intuitivul este legat de ea prin forța destinului. Este ca și cum întreaga-i existență s-ar absorbi în noua situație. Ai impresia, pe care el o împărtășește, că a ajuns la o cotitură definitivă în viață și că de acum încolo nu va mai putea să gîndească și să simtă altminteri. Oricît de rezonabil și de oportun este totul, oricîte argumente ar pleda în favoarea stabilității, nimic nu îl va împiedica însă ca într-o bună zi să considere aceeași situație, care mai înainte îi păruse o eliberare salutară, drept închisoare, și să acționeze în consecință. Nici rațiunea, nici sentimentul nu îl pot opri sau face să dea înapoi în fața unei noi posibilități, chiar dacă ea este eventual în contradicție cu convingerile sale de pînă atunci. Gîndirea și simțirea, comportamentele indispensabile ale convingerii, sînt la el

funcţii mai puţin diferenţiate care nu dispun de o greutate hotărîtoare şi care ca atare nu sînt în măsură să opună o rezistenţă de durată forţei intuiţiei. Şi totuşi aceste funcţii, singure, sînt capabile să compenseze eficient primatul intenţiei, conferind intuitivului *judecata* care lui, în calitate de tip, îi lipseşte cu desăvîrşire. Moralitatea intuitivului nu este nici intelectuală, nici afectivă; el are o morală a sa anume, respectiv fidelitatea faţă de propria intuiţie şi supunerea de bunăvoie faţă de forţa acesteia. Grija pentru bunăstarea celor din jurul său este mică. Bunăstarea fizică a acestora constituie pentru el un argument tot atît de puţin temeinic ca şi propria lui bunăstare. Tot atît de puţin respect are şi pentru convingerile şi obişnuinţele de viaţă ale mediului său, în aşa fel încît trece nu o dată drept aventurier imoral şi lipsit de scrupule. Deoarece intuiţia lui se ocupă de obiecte exterioare şi presimte posibilităţile exterioare, el se îndreaptă bucuros către îndeletniciri care îi permit să-şi dezvolte pe cît posibil mai complex însuşirile. Numeroşi negustori, întreprinzători, speculanţi, agenţi, politicieni etc. aparţin acestui tip.

682. Tipul intuiţie extravertită apare la femei mai frecvent decît la bărbaţi. La ele, activitatea intuitivă se manifestă mai puţin profesional şi mai mult social. Femeile de acest gen se pricep să exploateze toate mijloacele sociale, să înnoade tot felul de legături mondene, să găsească bărbaţi de viitor, pentru ca apoi să renunţe la tot pentru o nouă posibilitate.

683. E de la sine înţeles că un astfel de tip este atît din punct de vedere economic, cît şi din acela al provocării culturii extrem de important. Dacă este bun din fire, adică nu prea egoist, el îşi poate dobîndi merite enorme ca iniţiator sau cel puţin ca promotor al oricăror activităţi de început. El este avocatul natural al tuturor minorităţilor care promit. Deoarece e în stare să sesizeze intuitiv anumite însuşiri şi posibilităţi atunci cînd se orientează mai puţin după lucruri şi mai mult după oameni, el poate să-şi „facă" oameni. Nimeni ca el nu posedă o mai mare capacitate de a insufla semenilor săi curaj sau entuziasm pentru o nouă cauză, chiar dacă el o va abandona în foarte scurt timp. Cu cît intuiţia îi este mai puternică, cu atît subiectul său se contopeşte mai mult cu posibilitatea întrezărită. El o însufleţeşte, o

reprezintă intuitiv cu o căldură convingătoare, o încarnează ca să spun aşa. Pentru el, ea nu este comédie, ci destin.

684. Această orientare îşi are primejdiile ei mari, căci intuitivul îşi risipeşte prea uşor viaţa, însufleţind oameni şi lucruri şi răspîndind în jurul lui o plenitudine de viaţă pe care însă nu el o trăieşte, ci ceilalţi o trăiesc. Dacă ar putea să se fixeze la un lucru anume, ar culege roadele muncii sale, dar foarte repede trebuie să alerge după o nouă posibilitate şi să-şi părăsească pămînturile abia însămînţate de pe care alţii vor strînge recolta. La sfîrşit pleacă cu mîinile goale. Dacă lasă însă lucrurile să ajungă atît de departe, intuitivul are şi propriul inconştient împotriva lui.

685. Inconştientul intuitivului prezintă o anume asemănare cu acela al tipului senzitiv. Gîndirea şi simţirea sînt relativ refulate şi formează în inconştient gînduri şi sentimente infantil-arhaice, comparabile cu acelea ale tipului opus. Ele apar sub formă de proiecţii intensive şi sînt tot atît de absurde ca acelea ale tipului senzaţie, doar că le lipseşte, cred, caracterul mistic; ele se referă de cele mai multe ori la lucruri cvasireale, precum supoziţii sexuale, financiare şi de altă natură, ca de pildă flerul pentru boli ascunse. Această deosebire este produsă, s-ar zice, de refularea senzaţiilor reale. Acestea din urmă se fac, de regulă, observate şi prin aceea că intuitivul se leagă brusc de o femeie nepotrivită lui, respectiv de un bărbat nepotrivit ei, şi anume ca urmare a faptului că aceste persoane au atins sfera de senzaţii arhaice. De aici rezultă o legătură obsesională inconştientă cu obiectul, a cărei lipsă de perspectivă este cel mai adesea neechivocă. Într-un astfel de caz avem de-a face cu un simptom obsesional, absolut caracteristic pentru acest tip. Nesupunîndu-şi deciziile judecăţii raţionale, ci exclusiv perceperii de posibilităţi întîmplătoare, el revendică aceeaşi libertate şi independenţă ca şi tipul senzaţie. El iese din limitele impuse de raţiune şi, în nevroză, cade pradă constrîngerilor inconştiente, sofisticării, subtilităţii hipertrofiate şi ataşamentului obsesional faţă de senzaţia obiectului. În conştiinţă el trădează cu suverană superioritate şi brutalitate senzaţia şi obiectul perceput. Nu în sensul că s-ar socoti pe sine superior şi brutal, ci în acela că pur şi simplu

nu vede obiectul vizibil oricui, că trece pe lîngă el la fel ca tipul senzaţie pe lîngă sufletul obiectului pe care nu îl vede. Motiv pentru care obiectul se răzbună tîrziu sub forma ipohondriilor obsesionale, a fobiilor şi a tot felul de alte senzaţii fizice absurde.

Rezumatul tipurilor iraţionale

686. Denumesc *iraţionale* cele două tipuri precedente pentru motivul deja amintit, după care ele nu îşi întemeiază conduita pe judecăţi raţionale, ci pe forţa absolută a percepţiei. Percepţia lor se orientează după evenimenţialul propriu-zis, fără intervenţia selectivă a judecăţii. În această privinţă, ele deţin o superioritate semnificativă asupra primelor două tipuri raţionale. Evenimenţialul obiectiv este legic şi întîmplător. Legic fiind, el este accesibil raţiunii, întîmplător fiind, el este inaccesibil raţiunii. S-ar putea spune şi invers, anume că socotim legic acel aspect al evenimenţialului care apare raţiunii noastre ca atare, şi întîmplător, acela în care nu descoperim nici o legitate. Postulatul unei legităţi universale rămîne singurul postulat al raţiunii noastre, nu însă şi al funcţiilor noastre perceptive. Neîntemeindu-se în nici un fel pe principiul raţiunii şi pe postulatul ei, ele sînt de natură iraţională. De aceea, în conformitate cu natura lor, numesc aceste tipuri de percepţie, iraţionale.

687. Ar fi însă cu desăvîrşire incorect să le considerăm „nerezonabile" pentru că subordonează judecata percepţiei. Ele nu sînt decît *empirice*; într-un grad foarte înalt se întemeiază exclusiv pe experienţă, şi o fac atît de exclusiv încît judecata lor nu poate de cele mai multe ori să ţină pasul cu experienţa lor. Totuşi, funcţiile judicative există, doar că existenţa lor se desfăşoară în mare parte în inconştient. Şi cum inconştientul, în ciuda separării sale de subiectul conştient, se manifestă mereu, se observă şi în viaţa tipurilor iraţionale judecăţi şi acte opţionale izbăvitoare care se ivesc sub formă de aparente sofisticări, de manie a judecăţii reci, de selectare aparent premeditată de persoane şi situaţii. Aceste trăsături poartă o pecete infantilă şi chiar primitivă; uneori ele sînt izbitor de naive, alteori sînt şi

lipsite de consideraţie, brutale şi violente. Celui care are o atitudine raţională i s-ar putea uşor părea că astfel de oameni ar fi potrivit caracterului lor adevărat, raţionalişti şi interesaţi în sens rău. Această apreciere s-ar potrivi însă doar inconştientului lor, nu şi psihologiei lor conştiente care, orientată în întregime pe percepţie, este inaccesibilă judecăţii raţionale, în virtutea naturii ei iraţionale. În fine, s-ar putea ca pentru atitudinea raţională, o astfel de aglomerare de întîmplări accidentale nici să nu merite numele de „psihologie". Tipul iraţional compensează această judecată defavorabilă prin impresia pe care i-o face tipul raţional: el vede în acesta din urmă o fiinţă doar pe jumătate vie, al cărei unic scop ar sta în faptul de a pune în lanţurile raţiunii şi de a sufoca prin judecăţi tot ceea ce e viu. Evident, e vorba aici de cazuri extreme, dar ele apar.

688. Judecat după ceea ce i se întîmplă, tipul iraţional ar putea să pară tipului raţional un raţionalist de calitate inferioară. Lui nu i se întîmplă, într-adevăr, nimic fortuit — în asta este maestru —, ci judecata raţională şi intenţia raţională sînt acelea care îi ies în cale. Fapt care pentru tipul raţional este de o inconceptibilitate comparabilă doar cu uimirea tipului iraţional care descoperă că cineva situează ideile raţionale mai presus de evenimentele vii şi reale. Aşa ceva i se pare acestuia incredibil. De regulă, e inutil a voi să-i propui un principiu în această direcţie, căci el ignoră şi respinge chiar orice înţelegere raţională, tot aşa precum pentru tipul raţional ideea de a face un contract fără consultări şi angajamente reciproce este de negîndit.

689. Aceste consideraţii mă conduc la problema relaţiilor psihice între reprezentanţii diverselor tipuri în psihiatria mai nouă. Relaţia psihică este desemnată prin noţiunea de „raport", împrumutată terminologiei şcolii franceze de hipnoză. Raportul constă în primul rînd în *sentimentul unui acord existent* în pofida deosebirii recunoscute ca atare. Chiar recunoaşterea deosebirilor existente, în măsura în care este comună, constituie deja un raport, adică un sentiment de concordanţă. Conştientizînd în cazul dat, într-o măsură mult mai mare, acest sentiment, descoperim că nu este vorba doar de un sentiment de factură inanalizabilă, ci şi de o înţelegere sau de un conţinut de cunoaştere care re-

prezintă sub formă ideatică punctul de concordanţă. Această reprezentare raţională este exclusiv valabilă doar pentru tipul raţional, nici într-un caz pentru cel iraţional, căci raportul acestuia nu se bazează nicidecum pe judecată, ci pe paralelismul evenimentelor, pe paralelismul a ceea ce se întîmplă în chip viu. Sentimentul său de concordanţă stă în perceperea comună a unei senzaţii sau intuiţii. Insul raţional ar spune că raportul cu iraţionalul se sprijină pe date pur accidentale. Atunci cînd situaţiile obiective concordă întîmplător, ia naştere ceva care seamănă cu o relaţie umană, dar nimeni nu îi cunoaşte acesteia valabilitatea şi durata. Pentru tipul raţional este aproape penibilă ideea că relaţia durează exact atît timp cît împrejurările exterioare au întîmplător ceva în comun. Lui i se pare că aşa ceva nu ar fi cu deosebire uman, în vreme ce tipul iraţional vede aici tocmai un caracter uman de o frumuseţe deosebită. Urmarea este că fiecare îl consideră pe celălalt un ins lipsit de relaţii, un om pe care nu se poate conta şi cu care nu te poţi înţelege. În orice caz, la un astfel de rezultat ajunge cineva abia atunci cînd încearcă să dea seama în chip conştient de genul de relaţie pe care îl întreţine cu semenul său. Această probitate psihologică nefiind prea obişnuită, se întîmplă adesea ca, în ciuda diferenţei absolute de puncte de vedere, să se stabilească un raport, după cum urmează: printr-o proiecţie tăcută, cineva presupune că altcineva îi împărtăşeşte opinia în cîteva puncte esenţiale, în vreme ce acesta din urmă intuieşte sau simte o comunitate obiectivă, despre care acela nu are nici cea mai vagă conştiinţă şi a cărei existenţă ar contesta-o imediat, tot aşa după cum acestuia nu i-ar trece prin minte că relaţia sa trebuie să se sprijine pe o comunitate de opinii. Astfel de raporturi sînt din cele mai frecvente, ele se bazează pe o proiecţie care ulterior devine sursă de neînţelegeri.

690. Relaţia psihică în atitudinea extravertită se reglează întotdeauna după factori obiectivi, după condiţii exterioare. Ceea ce este un individ în interiorul său nu are niciodată o importanţă decisivă. Pentru cultura noastră contemporană, atitudinea extravertită este, în principiu, hotărîtoare în problema relaţiilor umane; principiul introvertirii apare şi el, fireşte, dar trece drept o excepţie şi face apel la toleranţa celor din jur.

3. Tipul introvertit

a) Atitudinea generală a conştiinţei

691. După cum am arătat la începutul acestui capitol, tipul introvertit se deosebeşte de cel extravertit prin faptul că el nu se orientează, asemenea celui din urmă, precumpănitor după obiect şi după datul obiectiv, ci după factori subiectivi. În capitolul amintit, am menţionat între altele că, în cazul introvertitului, între percepţia obiectului şi propria sa acţiune se strecoară o opinie personală care împiedică acţiunea să capete un caracter corespunzător datului obiectiv. Acesta este fireşte un caz special, citat cu titlu de exemplu şi destinat unei simple ilustrări. Aici trebuie să căutăm, fireşte, formulări mai generale.

692. Conştiinţa introvertită vede, ce-i drept, condiţiile exterioare, alege însă determinanta subiectivă pe care o socoteşte a fi cea mai importantă. Acest tip se orientează deci după acel factor al percepţiei şi cunoaşterii reprezentînd dispoziţia subiectivă cu care se recepteaza excitaţia senzorială. Două persoane văd, de pildă, acelaşi obiect, dar ele nu îl văd astfel încît cele două imagini care rezultă să fie absolut identice. Abstracţie făcînd de diferenţele ţinînd de acuitatea organelor de simţ şi de ecuaţia personală, există adesea deosebiri profunde în modul şi gradul de asimilare psihică a imaginii percepute. În vreme ce tipul extravertit se revendică precumpănitor de la ceea ce îi vine dinspre obiect, introvertitul se sprijină mai cu seamă pe constelaţia pe care impresia exterioară o produce în subiect. În cazul unei aperceptii, deosebirea poate fi desigur foarte delicată, dar în ansamblul economiei psihice ea se manifestă foarte viu, şi anume sub forma unei *rezervaţii a eului*; iar pentru a anticipa: consider că este eronată şi depreciatoare opinia care, alăturîndu-se lui Weininger, numeşte această atitudine filautică sau autoerotică, sau egocentrică, sau subiectivistă sau egoistă. Ea corespunde prejudecăţii nutrite de atitudinea extravertită faţă de esenţa introvertitului. Nu trebuie niciodată uitat — ceea ce modul de a vedea extravertit uită prea lesne —, că orice percepţie şi orice cunoaştere sînt nu doar obiectiv, ci şi subiectiv determinate. Lumea este nu doar în sine şi pentru sine, ci este şi aşa cum îmi

apare. În fapt, noi nu avem nici un criteriu care să ne permită să evaluăm o lume pe care subiectul n-ar putea-o asimila. Trecînd cu vederea factorul subiectiv, am nega marea îndoială cu privire la posibilitatea de cunoaştere absolută. Ne-am angaja astfel pe calea acelui pozitivism găunos şi scarbăd care a schimonosit epoca de trecere către veacul nostru şi am ajunge la acea lipsă de modestie intelectuală care anunţă grosolănia sentimentului şi o violenţă pe cît de stupidă, pe atît de arogantă. Supraapreciind capacitatea de cunoaştere obiectivă, refulăm importanţa factorului subiectiv, în genere, importanţa subiectului. Dar ce este subiectul? Subiectul este omul, subiectul sîntem noi. E păgubitor să se uite că actul de cunoaştere implică un subiect şi că nu există în general nici un fel de cunoaştere şi, în consecinţă, pentru noi nici lume, dacă cineva nu poate spune: „eu cunosc", punînd însă astfel limitele subiective ale oricărei cunoaşteri. Acelaşi lucru e valabil pentru toate funcţiile psihice: ele au un subiect, care e tot atît de indispensabil ca şi obiectul.

693. Este caracteristic pentru aprecierea extravertită de astăzi că termenul „subiectiv" sună ocazional aproape peiorativ şi că formula „doar subiectiv" reprezintă o armă primejdioasă, destinată să-l lovească pe acela care nu este pe deplin convins de superioritatea necondiţionată a obiectului. Trebuie de aceea să înţelegem bine accepţia în care este folosit termenul „subiectiv" în cercetarea de faţă. Prin factor subiectiv desemnez acea acţiune şi reacţiune psihică ce se contopeşte cu influenţa obiectului într-o nouă stare de fapt, de natură psihică. Atît timp cît factorul subiectiv rămîne din cele mai vechi timpuri şi la toate popoarele lumii într-o foarte mare măsură identic cu sine însuşi — prin faptul că percepţiile elementare şi actele de cunoaştere sînt pretutindeni şi în toate timpurile aceleaşi —, el este o realitate tot atît de solid întemeiată ca şi obiectul exterior. Dacă nu ar fi aşa, nu s-ar putea vorbi de nici un fel de realitate durabilă şi în esenţă egală cu sine însăşi, iar un acord cu tradiţiile ar fi un lucru imposibil. În această măsură deci, factorul subiectiv este ceva tot atît de inexorabil dat ca şi întinderea mării sau raza Pămîntului. Şi tot astfel, el reclamă întreaga demnitate a unei dimensiuni care determină lumea şi care se cuvine să nu fie nicăieri şi nicodată scoasă din calcul. Factorul subiectiv este cealaltă lege universală, iar cel care se sprijină pe el se sprijină pe o temelie la fel de sigură, de durabilă şi de valabilă ca şi cel care se revendică de la obiect. Cum însă obiectul şi datul obiectiv nu rămîn mereu la fel, supuse fiind atît caducităţii cît şi hazardului, şi factorul subiectiv este, la rîndu-i, supus schimbării şi hazardului individual. Astfel, valoarea lui este doar relativă. Dezvoltarea nemăsurată a punctului de vedere introvertit în conştiinţă duce nu la o utilizare mai bună şi mai valabilă a factorului subiectiv, ci la o subiectivizare artificială a conştiinţei care merită reprosul de „doar subiectiv". Apare astfel replica la desubiectivizarea conştiinţei în atitudinea excesiv extravertită pe care Weininger o numeşte „mizautică".

694. Deoarece atitudinea introvertită se sprijină pe o condiţie universală, extrem de reală şi absolut indispensabilă a adaptării psihologice, expresii ca „filautic", „egocentric" şi altele de acelaşi fel sînt mai degrabă nepotrivite şi reprobabile, căci nasc prejudecata după care ar fi vorba doar de mult iubitul nostru eu. Nimic mai fals decît o astfel de presupunere, pe care însă o întîlnim adesea examinînd judecăţile extravertitului despre introvertit. Nu aş vrea însă să atribuim în nici un caz această eroare de judecată doar extravertitului ca individ, ci, mai degrabă, vederilor extravertite, astăzi general răspîndite, care nu se limitează la tipul extravertit, ci sînt reprezentate, în aceeaşi măsură şi de către tipul introvertit, chiar împotriva lui însuşi. Acesta din urmă, spre deosebire de tipul extravertit, poate fi pe bună dreptate învinuit că este infidel propriei sale naturi.

695. Atitudinea introvertită se orientează în mod normal după structura psihică, în principiu dată ereditar şi inerentă subiectului. Ea nu este însă nicidecum identică pur şi simplu cu eul subiectului, cum s-ar putea crede după expresiile amintite mai sus, ci este structura psihică a subiectului de dinaintea oricărei dezvoltări a eului. Subiectul care stă propriu-zis la bază, anume sinele, este de departe mai cuprinzător decît eul, prin faptul că el conţine şi inconştientul, în timp ce eul constituie în esenţă centrul conştiinţei. Dacă eul ar fi identic cu sinele, ar fi de neconceput că putem apărea ocazional în vise sub cu totul alte forme

şi cu totul altfel de semnificaţii. Este o particularitate caracteristică a introvertitului faptul că el, urmîndu-şi deopotrivă înclinarea proprie şi prejudecata generală, îşi confundă eul cu sinele propriu, ridicîndu-l pe primul la rangul de subiect al procesului psihic şi înfăptuind astfel acea subiectivizare maladivă a conştiinţei, pomenită mai sus, care îl înstrăinează de obiect.

696. Structura psihică este identică cu ceea ce Semon[3] a numit *mneme*, iar eu, *inconştientul colectiv*. Sinele individual este o parte, un fragment sau un reprezentant al unui fel de curent psihic, existent în nuanţe particulare pretutindeni, în toate fiinţele vii, şi care renaşte de fiecare dată cu fiecare nouă făptură. Din cele mai vechi timpuri, modul înnăscut al *acţiunii* este numit *instinct*; pentru modalitatea sau forma în care este sesizat psihic obiectul, am propus termenul de *arhetip*. Presupun că ceea ce se înţelege prin instinct este cunoscut. Cu arhetipurile, lucrurile stau altminteri. Înţeleg prin arhetip ceea ce am numit, printr-un termen împrumutat de la Jacob Burckhardt, „imagine primordială"[4]. Arhetipul este o formulă simbolică ce intră în funcţiune ori de cite ori fie nu există încă noţiuni conştiente, fie acestea sînt absolut imposibile, din raţiuni interioare sau exterioare. Conţinuturile inconştientului colectiv apar în conştiinţă sub formă de concepţii şi înclinaţii marcate. Individul le interpretează, de regulă, ca fiind determinate de obiect — de fapt, în mod eronat, căci ele provin din structura inconştientă a psihicului şi sînt doar declanşate de acţiunea obiectului. Aceste înclinaţii şi concepţii subiective sînt mai puternice decît influenţa obiectului, valoarea lor psihică este mai mare, în aşa fel încît ele se suprapun tuturor impresiilor. După cum introvertitului i se pare de neconceput ca obiectul să fie întotdeauna factorul hotărîtor, tot astfel pentru extravertit rămîne o enigmă faptul că un punct de vedere subiectiv poate fi considerat superior unei situaţii obiective. El ajunge inevitabil la presupunerea că introvertitul este fie un egoist încrezut, fie un doctrinar exaltat. Mai recent, ar crede că introvertitul se află sub influenţa unui

3 Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, 1904.

4 Vezi „Imagine" în capitolul *Definiţii*.

complex inconştient al puterii. Această prejudecată extravertită este fără îndoială întărită de introvertit prin modul său de expresie, precis şi intens generalizator, care lasă impresia că ar exclude de la bun început orice altă părere. De altfel chiar modul categoric şi rigid al judecăţii subiective, supraordonată aprioric oricărui dat obiectiv, este suficient pentru a crea impresia de egocentrism accentuat. Împotriva acestei prejudecăţi, introvertitului îi lipseşte de cele mai multe ori argumentul corect: el ignoră premisele inconştiente, dar de valabilitate absolut generală, ale judecăţii sau ale percepţiilor sale subiective. Corespunzător stilului momentului, el caută în afara şi nu în spatele conştiinţei sale. Dacă este şi puţin nevrozat, acesta este semnul unei identităţi inconştiente mai mult sau mai puţin depline dintre eu şi sine, prin care sinele este redus la valoarea zero, iar eul este umflat fără măsură. Forţa indubitabilă, definitorie pentru lume, a factorului subiectiv este comprimată apoi în eu, ceea ce duce la o sete imensă de putere şi la un egocentrism de-a dreptul stupid. Orice psihologie care reduce esenţa omului la instinctul inconştient al puterii ia naştere din această dispoziţie. În multe cazuri, lipsa de gust la Nietzsche, de pildă, îşi datorează existenţa subiectivizării conştiinţei.

b) Atitudinea inconştientului

697. Poziţia privilegiată a factorului subiectiv în conştiinţă semnifică o valorizare minoră a factorului obiectiv. Obiectul nu deţine acea importanţă care ar trebui de fapt să-i revină. După cum în atitudinea extravertită, el joacă un rol prea mare, în cea introvertită are prea puţin de spus. În măsura în care conştiinţa introvertitului se subiectivizează, iar eul deţine o importanţă necuvenită, obiectului i se conferă, în schimb, o poziţie care în timp nu se poate susţine. Obiectul este o mărime de indubitabilă forţă, în vreme ce eul este foarte limitat şi fragil. Altceva ar fi dacă sinele s-ar opune obiectului. Sinele şi lumea sînt mărimi comensurabile, de unde faptul că atitudinea introvertită normală are tot atîta valabilitate şi legitimitate existenţială ca şi atitudinea normală extravertită. Dacă însă eul asumă revendicarea subiectului, atunci apare firesc o intensificare, cu rol compensator, a influenţei obiectului. Această schimbare se traduce prin aceea

că, în ciuda unui efort uneori de-a dreptul disperat de a asigura superioritatea eului, obiectul şi datul obiectiv exercită influenţe extrem de puternice, care sînt cu atît mai insurmontabile cu cît cuprind pe cale inconştientă individul, impunîndu-se astfel irezistibil conştiinţei. Ca urmare a relaţiei defectuoase dintre eu şi obiect — voinţa de dominaţie nu înseamnă adaptare — apare în inconştient o relaţie compensatoare cu obiectul care se manifestă în conştiinţă ca ataşament necondiţional şi irepresibil faţă de acesta. Cu cît eul încearcă să-şi asigure toate libertăţile posibile, cu cît încearcă să fie autonom, superior şi fără îndatoriri, cu atît se înrobeşte mai mult datului obiectiv. Libertatea de spirit este pusă în lanţurile unei mizere dependenţe financiare, nepăsarea în acţiune se frînge din cînd în cînd cu teamă în faţa opiniei publice, superioritatea morală se pierde în mlaştina unor relaţii inferioare, voluptatea dominaţiei se sfîrşeşte într-o jalnică dorinţă de a fi iubit.

698. Inconştientul se îngrijeşte în primul rînd de relaţia cu obiectul, şi anume într-un mod capabil să distrugă temeinic iluziile puterii şi fanteziile superiorităţii conştiinţei. Obiectul ia proporţii înfricoşătoare, în ciuda eforturilor minimalizatoare depuse de conştiinţă. În consecinţă, eul se străduieşte şi mai mult să se separe de obiect şi să-l stăpînească. În cele din urmă, eul se înconjoară de un sistem formal de siguranţă (aşa cum l-a descris exact A. Adler), care încearcă să păstreze cel puţin iluzia superiorităţii. Introvertitul se separă astfel complet de obiect şi se uzează cu totul în măsuri defensive, pe de-o parte, în încercări zadarnice de a se impune obiectului, de cealaltă parte. Aceste străduinţi se încrucişează permanent cu impresiile copleşitoare pe care i le face obiectul, care îi impune continuu, în pofida voinţei sale, stîrnind în el afectele cele mai neplăcute şi mai durabile, şi urmărindu-l pas cu pas. Introvertitul are nevoie mereu de o lucrare interioară enormă pentru a se putea „menţine". De unde faptul că forma nevrotică tipică pentru el este *psihastenia*, o boală caracterizată, pe de-o parte, de o mare senzitivitate, pe de alta, de o mare epuizare şi oboseală cronică.

699. Analiza inconştientului personal descoperă o mulţime de fantezii ale puterii, asociate cu anxietăţi în faţa unor obiecte puternic însufleţite, cărora introvertitul le şi cade de fapt pradă. Ca urmare, spaima de obiect dezvoltă o laşitate particulară atunci cînd este vorba ca subiectul să se afirme sau să-şi afirme opinia, căci lui îi este frică de o influenţă crescîndă a obiectului. El se teme de afectele impresionante ale altcuiva şi abia dacă se poate apăra de spaima de a nu cădea sub o influenţă străină. Obiectele au pentru el calităţi puternice, neliniştitoare, pe care nu le poate analiza conştient, dar pe care crede că le percepe inconştient. Deoarece relaţia sa conştientă cu obiectul este relativ refulată, ea trece prin inconştient unde captează calităţile acestuia. Ele sînt în primul rînd de ordin infantil-arhaic. În consecinţă, relaţia sa cu obiectul devine primitivă şi asumă toate acele particularităţi ce caracterizează relaţia obiectuală primitivă. Este ca şi cum obiectul ar poseda forţe magice. Obiectele noi, străine suscită spaimă şi neîncredere, ca şi cum ar ascunde primejdii necunoscute, obiectele tradiţionale par legate cu fire nevăzute de sufletul său, orice schimbare apare ca supărătoare, dacă nu chiar primejdioasă, căci ea semnifică, s-ar zice, o însufleţire magică a obiectului. Idealul căutat este o insulă pustie, unde nu se mişcă decît ceea ce capătă îngăduinţă să se mişte. Romanul lui F. Th. Vischer *Auch Einer* luminează în chip eminent această latură a stării sufletului introvertit şi totodată a simbolisticii inconştientului colectiv care se ascunde dincolo de ea şi pe care, în cadrul de faţă, am lăsat-o deoparte, pentru că ea nu caracterizează numai tipul, ci este de ordin general.

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea introvertită

Gîndirea

700. Descriind gîndirea extravertită, am caracterizat pe scurt şi gîndirea introvertită, asupra căreia aş vrea să revin acum. Gîndirea introvertită se orientează în primul rînd după factorul subiectiv. Acesta este reprezentat cel puţin de un sentiment subiectiv al direcţiei, care determină în ultimă instanţă judecăţile. Uneori e vorba şi de o imagine mai mult sau mai puţin completă care slujeşte cumva de măsură. Gîndirea se poate ocupa de mărimi concrete sau abstracte, ea se orientează însă întotdeauna,

în momentul hotărîtor, după datul subiectiv. Aşadar, ea nu duce de la experienţa concretă din nou la datul obiectiv, ci la conţinutul subiectiv. Stările de fapt exterioare nu sînt cauza şi scopul acestei gîndiri, cu toate că introvertitul ar dori să-i dea o atare aparenţă, ci gîndirea lui începe în subiect şi duce înapoi la subiect, chiar dacă ea întreprinde incursiuni foarte întinse în domeniul faptelor reale. De aceea, în ce priveşte stabilirea de fapte noi, ea nu are decît indirect valoare, căci mijloceşte precumpănitor opinii noi şi doar mult mai puţin cunoaşterea de fapte noi. Ea pune probleme şi creează teorii, deschide orizonturi şi perspective către interior, dar se arată rezervată faţă de fapte. Acestea sînt pentru ea bune exemple ilustrative, cu condiţia să nu fie niciodată precumpănitoare. Faptele sînt adunate ca dovezi, niciodată pentru ele însele. Dacă totuşi se întîmplă şi aşa ceva, sensul demersului este de reverenţă adresată stilului extravertit. Faptele sînt pentru această gîndire de importanţă secundară, în vreme ce dezvoltarea şi reprezentarea ideii subiective, a imaginii simbolice iniţiale, ce îi pluteşte mai mult sau mai puţin obscur prin faţa privirii interioare, sînt pentru ea de o importanţă capitală. De aceea ea nu tinde niciodată să reconstruiască în idee realul concret, ci să modeleze imaginea obscură, transformînd-o într-o idee plină de lumină. Ea aspiră să ajungă la real, să vadă cum faptele exterioare îi umplu cadrul de idei, iar forţa ei creatoare se confirmă în producerea acelei idei care, fiind absentă din faptele exterioare, este totuşi expresia cea mai adecvată a acestora. Sarcina gîndirii este împlinită atunci cînd ideea creată de ea pare să izvorască din faptele exterioare care, la rîndul lor, îi demonstrează valabilitatea.

701. Dar după cum gîndirea extravertită nu izbuteşte să smulgă faptelor concrete un concept empiric solid şi nici să producă fapte noi, tot astfel gîndirea introvertită nu ajunge întotdeauna să traducă imaginea sa iniţială într-o idee adecvată faptelor. După cum în primul caz aglomerarea de fapte pur empirice mutilează gîndirea şi înăbuşă sensul, tot aşa gîndirea introvertită înclină primejdios să constrîngă faptele să intre în forma imaginii ei sau înclină chiar să le ignore, spre a-şi putea desfăşura în voie produsul propriei fantezii. În acest caz, ideea reprezentată nu va

putea să-şi renege originea situată în imaginea arhaică obscură. Ea conservă o trăsătură mitologică, interpretată ca „originalitate", iar în cazuri mai grave ca „toană", deoarece caracterul arhaic nu-i apare imediat specialistului care ignoră motivele mitologice. Forţa subiectivă de convingere a unei astfel de idei obişnuieşte să fie mare, cu atît mai mare cu cît vine mai puţin în atingere cu faptele exterioare. Deşi aceluia care reprezintă ideea i se poate părea că materialul faptic sărăcăcios de care dispune constituie baza şi cauza credibilităţii şi valabilităţii propriei sale idei, lucrurile nu stau aşa, căci ideea îşi extrage forţa de convingere din arhetipul ei inconştient, care, ca atare, este general valabil şi adevărat şi va fi astfel în eternitate. Dar acest adevăr este atît de general şi de simbolic, încît pentru a deveni un adevăr practic de o oarecare importanţă vitală, el trebuie să se insereze în cunoştinţele momentane admise şi recunoscute ca atare. Ce ar însemna, de pildă, o cauzalitate care nu ar putea fi în nici un fel identificată în cauze şi efecte practice?

702. Gîndirea introvertită se pierde uşor în adevărul imens al factorului subiectiv. Ea creează teorii de dragul teoriilor, aparent cu referire la fapte reale sau cel puţin posibile, dar cu tendinţa de a trece de la ideal la simplul imaginar. Apar astfel intuiţiile a nenumărate posibilităţi, dintre care însă nici una nu se realizează, şi, în fine, imagini care nu mai exprimă nici o realitate exterioară, ci sînt „doar" simboluri ale incognoscibilului pur şi simplu. Această gîndire devine astfel mistică şi la fel de sterilă ca o gîndire care se desfăşoară doar în cadrul faptelor obiective. După cum aceasta din urmă coboară la nivelul reprezentării faptelor, cea dintîi se absoarbe în reprezentarea nereprezentabilului, care nu ar putea fi tradus nici măcar în imagini. Reprezentarea faptelor este de un incontestabil adevăr, căci factorul subiectiv este exclus, iar faptele se impun prin ele însele. Primul spune: *est, ergo est*; în schimb, ultimul *cogito, ergo cogito*. Gîndirea introvertită împinsă la extrem ajunge la evidenţa propriei fiinţe subiective; la rîndu-i, gîndirea extravertită ajunge la evidenţa deplinei sale identităţi cu faptul real. După cum ultima se reneagă pe sine, absorbindu-se cu totul în obiect, prima se goleşte de orice conţinut şi se mulţumeşte cu simpla sa existenţă. În felul

acesta, înaintarea vieţii este, în ambele cazuri, refulată din funcţia de gîndire şi îndreptată către domeniul celorlalte funcţii psihice, aflate pînă atunci într-o relativă inconştienţă. Sărăcirea gîndirii introvertite în materie de fapte obiective este compensată de o abundenţă de fapte inconştiente. Cu cît conştiinţa limitează funcţia gîndirii la un cerc foarte restrîns şi pe cît posibil vid, dar care pare să conţină întreaga plenitudine a divinului, cu atît fantezia inconştientă se îmbogăţeşte cu o multitudine de fapte de formă arhaică, un pandemonium de dimensiuni magice şi iraţionale care, potrivit genului de funcţie care înlocuieşte gîndirea ca purtătoare a vieţii, dobîndesc o înfăţişare specială. Dacă este vorba de funcţia intuitivă, atunci „cealaltă parte" este văzută cu ochii unui Kubin sau unui Meyrink. Dacă avem a face cu funcţia simţirii, atunci apar relaţii şi judecăţi afective fantastice, nemaiauzite, de caracter contradictoriu şi incomprehensibil. Dacă, în fine, este vorba de funcţia senzaţiei, atunci simţurile descoperă lucruri noi, nemaitrăite înainte în propriul corp şi în afara lui. O examinare amănunţită a acestor transformări poate demonstra fără dificultate apariţia aici a unei psihologii primitive cu toate caracteristicile ei. Firească, experienţa de viaţă nu este în acest caz doar primitivă, ci şi simbolică, şi cu cît ea are o înfăţişare mai veche, mai originară, cu atît este mai aproape de adevăruri viitoare. Căci tot ceea ce este vechi în inconştientul nostru semnifică ceea ce urmează să vină.

703. În împrejurări obişnuite, nici măcar trecerea de „cealaltă parte" nu izbuteşte, nemaivorbind de traversarea salutară a inconştientului. Trecerea spre „cealaltă parte" este de cele mai multe ori împiedicată de rezistenţa conştientă la supunerea eului de către realul inconştient, de către realitatea determinantă a obiectului inconştient. Starea este o disociere, cu alte cuvinte, o nevroză avînd caracterul unei uzuri interne asociate cu epuizarea cerebrală crescîndă, deci a unei psihastenii.

Tipul gîndire introvertită

704. După cum, de pildă, un Darwin ar ilustra tipul normal al gîndirii extravertite, Kant bunăoară, opus lui, ar ilustra tipul

normal al gîndirii introvertite. După cum primul se exprimă în fapte, tot astfel cel de al doilea se revendică de la factorul subiectiv. Darwin tinde către cîmpul larg al faptelor obiective, Kant, în schimb, îşi rezervă o critică a cunoaşterii în genere. Dacă îl luăm pe un Cuvier şi îi opunem un Nietzsche, opoziţiile se ascut şi mai mult.

705. Tipul gîndire introvertită este caracterizat de primatul gîndirii mai sus descrise. El este, ca şi omologul său extravertit, determinat în chip hotărîtor de idei care nu izvorăsc din datul obiectiv, ci din fondul subiectiv. El îşi va urma, ca şi extravertitul, propriile idei, dar în sens invers, nu spre exterior, ci spre interior. El tinde să aprofundeze, nu să se extindă. Prin această dispoziţie fundamentală, el se deosebeşte într-o măsură considerabilă şi în mod izbitor de extravertit. Ceea ce îl caracterizează pe acesta, anume relaţia intensă cu obiectul, îi lipseşte celuilalt, uneori cu desăvîrşire, ca de altfel oricărui tip introvertit. Dacă obiectul ales de introvertit este un om, atunci acesta simte limpede că, de fapt, el nu e luat în seamă decît în chip negativ, cu alte cuvinte că, în cazul cel mai bun, el este conştient de propria sa inutilitate, iar în cazuri mai grave se simte direct respins ca fiind supărător. Această relaţie negativă cu obiectul, de la indiferenţă pînă la respingere, îl caracterizează pe orice introvertit şi face în genere extrem de dificilă descrierea tipului. În el toate tind să dispară şi să se ascundă. Judecata sa pare rece, inflexibilă, arbitrară şi brutală pentru că este raportată mai puţin la obiect şi mai mult la subiect. În ea nu se simte nimic din ceea ce ar conferi obiectului o valoare mai înaltă; ea trece întotdeauna cumva dincolo de obiect, lăsînd să se simtă o anume superioritate a subiectului. Politeţe, amabilitate, afabilitate pot exista dar adesea cu o nuanţă de îngrijorare care trădează intenţia ascunsă de dezarmare a adversarului, care trebuie liniştit sau redus la tăcere, căci ar putea deveni turbulent. El nu este, de fapt, un adversar, dar dacă e sensibil, se va simţi respins sau chiar depreciat. Obiectul este întotdeauna cumva neglijat sau, în cazuri mai grave, înconjurat de inutile măsuri de precauţie.

Acestui tip îi place astfel să dispară într-un nor de neînțelegeri, care devine cu atît mai dens cu cît el încearcă, ajutat de funcțiile sale inferioare, să adopte compensator masca unei anume urbanități, aflată însă adesea într-un contrast violent cu natura sa reală. În dezvoltarea propriilor idei, nu se dă în lături din fața niciunui demers oricît de temerar, nu alungă nici un gînd, pe motiv că ar fi primejdios, revoluționar, eretic sau jignitor; în schimb este cuprins de o mare anxietate de îndată ce cutezanța sa pare să devină realitate. Așa ceva îi este foarte neplăcut. Chiar dacă își trimite ideile în lume, el nu procedează ca o mamă grijulie cu propriii prunci; ci le expune doar și se supără cel mult, văzînd că ele nu progresează de la sine. Lipsa lui, adesea enormă, de însușiri practice sau repulsia față de orice fel de reclamă îi dau concursul în acest sens. Dacă produsul propriu îi apare subiectivmente corect și adevărat, el trebuie negreșit să și fie astfel, iar ceilalți trebuie să se supună pur și simplu acestui adevăr. Cu greu va încerca să cîștige pe cineva, mai ales pe cineva influent, de partea sa. Iar dacă totuși o va face, va proceda atît de neîndemînatic încît va obține exact contrariul a ceea ce și-a dorit. Cu concurenții din propriul domeniu face de obicei experiențe proaste, nefiind niciodată capabil să le cucerească favoarea; de regulă, le dă chiar a înțelege că îi sînt complet indiferenți.

706. În urmărirea ideilor lui se dovedește a fi îndărătnic, obstinat și neinfluențabil, ceea ce contrastează ciudat cu sugestibilitatea sa la influențe personale. Recunoscînd lipsa aparentă de periculozitate a obiectului, acest tip este extrem de accesibil tocmai elementelor inferioare valoric, care îl invadează din direcția inconștientului. El se lasă brutalizat și exploatat în chipul cel mai rușinos, numai să nu fie tulburat în urmărirea ideilor sale. Nu observă nici măcar atunci cînd este jefuit pe la spate și practic păgubit, căci pentru el relația cu obiectul nu e decît secundară, iar evaluarea obiectivă a produsului său este și ea inconștientă. Deoarece își gîndește problemele pe cît posibil pînă la capăt, le complică și se lasă permanent năpădit de tot

felul de scrupule. Pe cît de clară îi este structura intimă a gîndurilor, pe atît de neclar îi este locul ce le revine acestora în lumea reală și modul în care ele aparțin lumii reale. El acceptă greu că ceea ce este limpede pentru el nu este limpede și pentru ceilalți. Stilul îi este de cele mai multe ori îngreunat de tot felul de adausuri, limitări, prevederi, îndoieli, izvorînd, toate, din scrupulele sale. În lucru avansează încet. El este fie tăcut, fie dă peste oameni care nu îl înțeleg; de aici deduce că oamenii sînt nemăsurat de proști. Dacă se întîmplă să fie înțeles, atunci se lasă pradă unei supraaprecieri naive. Devine ușor victima femeilor orgolioase care se pricep să exploateze lipsa lui de spirit critic față de obiect sau evoluează către celibatarul mizantrop cu inimă de copil. Adesea, însăși înfățișarea sa exterioară are ceva neîndemînatic, uneori e penibil de îngrijit, spre a evita să producă senzație, alteori chiar remarcabil de nepăsător, de o naivitate copilărească. În domeniul său de specialitate suscită contrarietăți aprinse la care nu știe cum să reacționeze, dacă nu cumva se lasă antrenat, în virtutea afectului său primitiv, într-o polemică pe cît de caustică, pe atît de sterilă. În cercuri largi trece drept o persoană dură și autoritară. Cu cît e mai bine cunoscut, cu atît este apreciat mai favorabil, iar cei apropiați știu să-i prețuiască în chipul cel mai înalt intimitatea. Străinilor le apare rebarbativ, inaccesibil și orgolios, adesea chiar înveninat ca urmare a prejudecăților sale defavorabile societății. Ca profesor are o influență scăzută, deoarece nu cunoaște mentalitatea elevilor săi. De altfel, învățămîntul nu îl interesează nicidecum, în afară de situația în care îi furnizează întîmplător o problemă teoretică. Este un profesor slab, căci în timpul predării nu se mulțumește doar să expună materia, ci se și gîndește la ea.

707. O dată cu intensificarea trăsăturilor tipologice, convingerile sale îi devin mai rigide, mai inflexibile. Exclude influențele străine, iar personal devine antipatic străinilor și de aceea mai dependent de cei apropiați. Limbajul i se face mai personal și mai dur, ideile i se adîncesc, dar nu se mai pot exprima suficient prin materia existentă. Emotivitatea și sensibilitatea com-

pensează ceea ce lipseşte. Înrîuririle străine, pe care în exterior le respinge energic, se exercită asupra lui din interior, din direcţia inconştientului şi el trebuie, în schimb, să adune dovezi împotriva lor, şi anume lucruri care celor din afară le par cu totul de prisos. Deoarece, în virtutea lipsei de relaţie cu obiectul, conştiinţa i se subiectivizează, esenţial i se pare a fi ceea ce se referă în secret la *persoana* sa. El începe să confunde adevărul său subiectiv cu propria persoană. Nu va încerca, ce-i drept, să forţeze pe nimeni să-i adopte convingerile, dar, plin de venin, se va împotrivi oricărei critici, oricît de întemeiate. Se va izola astfel treptat în orice privinţă. Ideile sale, iniţial rodnice, devin cu timpul distructive, înveninate fiind de amărăciune condensată. O dată cu izolarea de exterior, creşte lupta cu înrîurirea exercitată de inconştient, care ajunge cu timpul să îl paralizeze. O pornire accentuată către singurătate ar trebui să îl apere de înrîuririle inconştiente, dar ea îl împinge, de regulă, mai adînc în conflictul care îl macină lăuntric.

708. Raportată la dezvoltarea ideilor care se apropie într-o măsură crescîndă de valabilitatea eternă a imaginilor primordiale, gîndirea tipului introvertit este pozitivă şi sintetică. Dacă însă corelaţia ideilor cu experienţa obiectivă se relaxează, atunci ele se mitologizează şi devin false pentru momentul istoric dat. Prin urmare, pentru contemporani această gîndire are valoare atîta timp cît rămîne vizibil şi comprehensibil corelată cu faptele cunoscute în epoca respectivă. Odată mitologizată, gîndirea devine irelevantă şi se prăbuşeşte în ea însăşi. Funcţiile relativ inconştiente ale simţirii, intuiţiei şi senzitivităţii care se opun acestei gîndiri sînt inferioare şi au un caracter primitiv extravertit; acestuia i se pot atribui toate influenţele obiectuale supărătoare cărora tipul gîndire introvertită le este supus. Măsurile de autoprotecţie pe care astfel de oameni obişnuiesc să le ia şi zonele de obstacole pe care obişnuiesc să le aştearnă în jurul lor sînt suficient de cunoscute spre a nu fi nevoie să mai insist aici asupra lor. Toate acestea sînt puse în slujba apărării de influenţe „magice"; aici intră şi teama de sexul feminin.

Simţirea

709. Simţirea introvertită este în principal determinată de factorul subiectiv, ceea ce face ca judecata afectivă să se deosebească tot atît de substanţial de simţirea extravertită precum se deosebeşte introvertirea gîndirii de extravertirea ei. Este fără îndoială unul din cele mai dificile lucruri acela de a reprezenta intelectualmente procesul afectiv introvertit sau de a-l descrie fie şi aproximativ, cu toate că natura particulară a acestei simţiri ne izbeşte de îndată ce o percepem. Deoarece este în primul rînd supusă unor precondiţii subiective şi doar în al doilea rînd se ocupă de obiect, simţirea introvertită se manifestă mult mai puţin şi, de regulă, echivoc. Este o simţire care aparent devalorizează obiectele şi care de aceea se exprimă mai cu seamă negativ. Existenţa unui sentiment pozitiv poate fi doar indirect dedusă. Acest sentiment nu încearcă să se adapteze obiectului, ci să i se supraordoneze, tinzînd inconştient să realizeze imaginile care îi slujesc de bază. El caută de aceea necontenit o imagine de negăsit în realitate, pe care ar fi văzut-o cîndva. Alunecă pe deasupra obiectelor, care nu corespund niciodată ţelului său, aparent fără să le observe. El aspiră la o intensitate interioară la care obiectele contribuie cel mult cu un impuls. Adîncimea acestui sentiment se poate doar intui, nu şi sesiza limpede. El îi face pe oameni tăcuţi şi greu accesibili, căci se retrag ca o mimoză în faţa brutalităţii obiectului, spre a umple planul secund al subiectului. Pentru a se proteja, sentimentul împinge în prim-plan judecăţi negative de ordin afectiv sau o izbitoare indiferenţă.

710. Imaginile primordiale sînt, după cum se ştie, atît idee cît şi sentiment. Motiv pentru care idei fundamentale ca Dumnezeu, libertate şi nemurire sînt în egală măsură valori afective şi idei. În consecinţă, tot ceea ce s-a spus despre gîndirea introvertită s-ar putea raporta şi la simţirea introvertită, doar că în acest caz este simţit ceea ce în celălalt caz este gîndit. Faptul că, de regulă, gîndurile pot fi exprimate mai inteligibil decît sentimentele face însă ca simţirea introvertită să aibă nevoie — pentru a-şi reprezenta sau a-şi comunica în afară fie şi aproxi-

mativ bogăţia — de o capacitate de exprimare lingvistică şi artistică neobişnuită. Gîndirea subiectivă poate fi cu dificultate înţeleasă în mod adecvat, tocmai din cauza lipsei ei de raportare la exterior; acelaşi lucru este valabil, dar într-o măsură chiar mai mare, şi pentru simţirea subiectivă. Spre a se împărtăşi celorlalţi, ea trebuie să găsească o formă exterioară, capabilă pe de-o parte să preia simţirea subiectivă, pe de alta să o transmită celuilalt, spre a trezi în aceasta un proces analog. În virtutea egalităţii interioare (ca şi exterioare) relativ mari dintre oameni, acest efect se poate chiar obţine, cu toate că este extrem de dificil a găsi o formă potrivită sentimentului, atîta timp cît simţirea se orientează într-adevăr mai cu seamă către tezaurul de imagini primordiale. Dacă este însă falsificată de egocentrism, atunci ea devine antipatică, deoarece se ocupă precumpănitor de ea. În acest caz, ea lasă inevitabil impresia de amor propriu sentimental, de tendinţa de-a se face interesantă şi chiar de autocontemplare maladivă. După cum conştiinţa subiectivă a gîndirii introvertite aspiră să ajungă la o abstracţie şi nu atinge astfel decît intensitatea maximă a unui proces de gîndire vid, tot astfel simţirea egocentrică se adînceşte într-o personalitate lipsită de conţinut, care se simte doar pe sine. Această fază este de natură mistico-extatică; ea pregăteşte trecerea către funcţiile extravertite, refulate de simţire.

711. După cum gîndirii introvertite i se opune o simţire primitivă de care se ataşează obiecte cu forţă magică, tot astfel simţirii introvertite i se opune o gîndire primitivă care nu are pereche în ce priveşte concreteţea şi aservirea faţă de fapte. Simţirea se emancipează treptat de relaţia cu obiectul şi îşi creează o libertate de acţiune şi de conştiinţă doar subiectivă care se detaşează de orice tradiţie. Gîndirea inconştientă cade cu atît mai mult pradă forţei datului obiectiv.

Tipul simţire introvertită

712. Primatul simţirii introvertite l-am întîlnit mai cu seamă la femei. Acestora li se potriveşte proverbul „apele liniştite sînt adînci". Ele sînt de cele mai multe ori tăcute, greu accesibile,

incomprehensibile, ascunzîndu-se adesea în spatele unei măşti copilăroase sau banale, dispunînd nu o dată de un temperament melancolic. Ele nu strălucesc, nu ies în evidenţă. Deoarece se lasă conduse în special de sentimentul lor orientat subiectiv, mobilurile lor reale rămîn de cele mai multe ori ascunse. În exterior arată un mod şters dar armonios de a fi, un calm plăcut, o egalitate de umoare simpatică ce nu ţine să-l determine, să-l impresioneze, eventual să-l îndoctrineze şi să-l transforme pe celălalt. Dacă această latură exterioară este ceva mai acuzată, apare bănuiala de uşoară indiferenţă şi răceală, defecte care se pot agrava pînă la nepăsare faţă de fericirea sau nefericirea celor din jur. Se simte atunci limpede mişcarea de desprindere de obiect a sentimentului. La timpul normal, atare situaţie intervine doar atunci cînd influenţa obiectului este cumva prea intensă. Acompaniamentul armonios al sentimentului se produce numai atunci cînd obiectul, aflat într-o situaţie afectivă medie, se mişcă pe traiectoria sa şi nu încearcă să încrucişeze drumul altuia. Nu există nici o participare la emoţiile propriu-zise ale obiectului; acestea sînt temperate şi respinse sau, cu alte cuvinte, „răcite" printr-o judecată negativă de ordin afectiv. Deşi există permanent deschiderea către o înaintare calmă şi armonioasă în comun, nu se manifestă nici un fel de amabilitate pentru obiectul străin, nici un fel de bunăvoinţă caldă, ci o atitudine de aparentă indiferenţă, răceală şi chiar distanţare. Uneori se transmite celuilalt sentimentul zădărniciei propriei existenţe. Faţă de ceva copleşitor, entuziast, acest tip adoptă mai întîi o neutralitate binevoitoare, uneori cu o nuanţă de superioritate şi de critică, ce frînge uşor elanul unui obiect sensibil. O emoţie impetuoasă poate fi însă respinsă brutal cu răceală glacială, dacă ea nu se reversă asupra individului din direcţia inconştientului, cu alte cuvinte, dacă nu însufleţeşte o imagine afectivă primordială şi nu înrobeşte simţirea acestui tip. Într-un asemenea caz, o astfel de femeie simte pe moment un fel de paralizie, împotriva căreia se va ridica mai tîrziu, inevitabil, o rezistenţă cu atît mai violentă, care va atinge obiectul în punctul său cel mai nevralgic. Relaţia cu obiectul va fi pe cît posibil menţinută într-o stare afectivă medie, calmă şi sigură, cu respingerea îndărătnică a pasiunii şi

a nemăsurii ei. Expresia sentimentului rămîne de aceea sărăcăcioasă şi, atunci cînd este conştient de această împrejurare, obiectul se simte permanent subestimat. Ceea ce nu se întîmplă întotdeauna, căci deficitul rămîne foarte adesea inconştient, în schimb, ca urmare a exigenţei afective inconştiente, se dezvoltă cu timpul simptome destinate să impună subiectului o atenţie sporită.

713. Deoarece acest tip apare cel mai adesea rece şi rezervat, o judecată superficială îi neagă fără dificultate orice sentiment. Ceea ce e fundamental fals, sentimentele lui fiind nu extensive, ci intensive. Ele se dezvoltă în adîncime. În vreme ce, de pildă, un sentiment extensiv de compasiune se manifestă oportun prin cuvinte şi fapte, putîndu-se mai apoi elibera de această impresie, o compasiune intensivă se închide în faţa oricărei forme de expresie şi dobîndeşte o adîncime pasionată care înţelege mizeria lumii şi incremeneşte în ea. Ea poate izbucni într-o formă extensivă şi duce la o faptă uluitoare, de natură, să spun aşa, eroică cu care însă nici obiectul şi nici subiectul nu pot întreţine raporturi corecte. În afară şi pentru privirea oarbă a extravertitului, această compasiune apare ca răceală, căci ea nu întreprinde nimic vizibil, iar în forţe invizibile, judecata extravertită nu poate să creadă. O astfel de neînţelegere este caracteristică pentru viaţa acestui tip şi e, de regulă, înregistrată ca un argument important împotriva oricărei relaţii afective mai profunde cu obiectul. Dar tipul normal abia dacă poate intui care este preocuparea reală a simţirii introvertite. Ea îşi exprimă ţelul şi conţinutul într-o religiozitate ascunsă, ferită cu grijă de ochii profanilor, sau în forme poetice tot atît de grijuliu apărate de orice surpriză, nu fără ambiţia secretă de a cîştiga astfel o superioritate asupra obiectului. Femeile care au copii pun în ei multe din toate acestea, insuflîndu-le tainic propriile lor pasiuni.

714. Cu toate că în cadrul tipului normal tendinţa arătată mai sus de a situa deschis şi vizibil sentimentul secret deasupra obiectului, sau de a i-l impune prin forţă acestuia, nu joacă nici un fel de rol perturbator şi nu duce niciodată la o tentativă serioasă în acest sens, ceva din toate acestea se strecoară în efectul personal exercitat asupra obiectului, sub forma unei influenţe

dominatoare, adesea greu de definit. Este ca şi cum un sentiment apăsător sau înăbuşitor s-ar aşterne ca o vrajă peste cei din jur. Prin ea, tipul simţirii introvertite dobîndeşte o anume forţă misterioasă, care îl poate fascina în cel mai înalt grad pe bărbatul extravertit, pentru că îi atinge inconştientul. Această forţă provine de la imaginile simţite inconştient, dar raportate uşor de conştiinţă la eu, ceea ce are drept efect o falsificare a influenţei în sensul unei tiranii personale. Dacă însă subiectul inconştient se identifică cu eul, atunci forţa tainică a sentimentului intensiv se transformă într-o banală pretenţie de dominare, în vanitatea şi opresiunea tiranică. Rezultă de aici un tip de femeie puţin stimată, din cauza ambiţiei sale lipsite de scrupule şi a cruzimii viclene ce îi sînt proprii. Această evoluţie duce însă la nevroză.

715. Atît timp cît eul se simte inferior subiectului inconştient iar sentimentul se deschide către ceva mai înalt şi mai puternic decît eul, tipul este normal. Gîndirea inconştientă este, ce-i drept, arhaică, dar ea compensează eficient, prin reducţii, eventuale veleităţi de a ridica eul la rang de subiect. Dacă totuşi această situaţie se produce prin reprimarea totală a influenţelor reductive ale gîndirii inconştiente, atunci gîndirea inconştientă trece în opoziţie şi se proiectează în obiecte. În felul acesta subiectul devine egocentric, începe să simtă puterea şi semnificaţia obiectelor devalorizate. Conştiinţa începe să simtă „ceea ce gîndesc ceilalţi". Evident, ceilalţi gîndesc toate trivialităţile posibile, plănuiesc tot soiul de lucruri malefice, aţiţă, ţes intrigi în secret etc. Toate acestea trebuie preîntîmpinate prin aceea că subiectul începe chiar el să facă, preventiv, intrigi, să-i bănuiască pe ceilalţi, să spioneze, să combine. Este năpădit de zvonuri şi trebuie să facă eforturi disperate pentru a transforma pe cît posibil în superioritate o inferioritate ameninţătoare. Apar nesfîrşite rivalităţi de natură secretă, iar în aceste lupte înverşunate nu numai că nu este ocolit nici un mijloc, oricît de rău şi de trivial, dar se abuzează şi de virtuţi, doar pentru a avea un atu în joc. O astfel de evoluţie duce la epuizare. Forma de nevroză este în acest caz mai puţin isterică şi mai mult neurastenică, la femei însoţită adesea intens de fenomene somatice, precum anemia cu toate consecinţele ei.

Rezumatul tipurilor raţionale

716. Cele două tipuri precedente sînt raţionale, întemeindu-se pe funcţiile raţionale judicative. Judecata raţională se bazează nu doar pe datul obiectiv, ci şi pe cel subiectiv. Predominanţa unuia sau a altuia dintre factori, determinată de o dispoziţie psihică existentă adesea încă din prima tinereţe, constrînge raţiunea să se încline. O judecată cu adevărat raţională ar trebui să se refere atît la factorul obiectiv, cît şi la cel subiectiv şi să poată da seama în egală măsură de amîndoi. Aceasta ar fi însă un caz ideal şi ar presupune o dezvoltare egală a extraversiei şi a introversiei. Ambele mişcări însă se exclud reciproc şi, atita vreme cît există dilema lor, ele nu pot evolua în paralel, ci cel mult se pot succeda. De aceea, în împrejurări obişnuite nu poate exista o raţiune ideală. Un tip raţional are întotdeauna o raţiune tipic variată. Tipurile raţionale introvertite au fără îndoială o judecată raţională, doar că ca se orientează mai degrabă după factorul subiectiv. Nu e nevoie să se distorsioneze logica, deoarece unilateralitatea este cuprinsă în premisă: premisa este predominanţa, înaintea oricăror concluzii şi judecăţi, a factorului subiectiv. El se prezintă din capul locului cu o valoare firesc mai mare decît aceea a factorului obiectiv. Este vorba în acest caz, după cum am spus, nu de o valoare anume atribuită, ci de o dispoziţie naturală, preexistentă oricărei atribuiri de valoare. De aici faptul că introvertitului judecata raţiunii îi apare puţin altminteri decît extravertitului. Pentru a aminti de cazul cel mai general, acest lanţ de concluzii care duce la factorul subiectiv îi apare introvertitului ceva mai raţional decît acela care duce la obiect. Această diferenţă, mai întîi minimă, aproape imperceptibilă în fiecare caz particular, produce în ansamblu opoziţii irezolvabile, cu atît mai iritante cu cît se ignoră mai mult deplasările minimale de punct de vedere, determinate de premisele psihologice. O eroare esenţială, dar care se produce regulat, este următoarea: ne străduim să descoperim o eroare de raţionament în loc să recunoaştem o diferenţă de premise psihologice. O astfel de recunoaştere este dificilă pentru orice tip raţional, căci ea îi subminează valabilitatea aparent absolută a propriului principiu şi îl predă pe acesta opusului său, ceea ce echivalează cu o catastrofă.

717. Tipul introvertit este chiar mai mult decît cel extravertit supus acestei neînţelegeri; nu fiindcă extravertitul ar reprezenta pentru el un adversar mai necruţător sau mai critic decît ar putea el însuşi să fie, ci deoarece stilul epocii la care participă este împotriva lui. El se află în minoritate nu faţă de extravertit, ci faţă de concepţia generală de viaţă a occidentalilor; şi nu din punct de vedere numeric, ci potrivit sentimentelor sale. Deoarece participă convingător la stilul general, el se subminează pe sine, căci stilul contemporan care ţine aproape în exclusivitate cont de vizibil şi tangibil se opune principiului său. El trebuie să devalorizeze factorul subiectiv din cauza invizibilităţii acestuia şi să se constrîngă să participe la supraevaluarea extravertită a obiectului. El însuşi preţuieşte prea puţin factorul subiectiv şi este bîntuit, în schimb, de complexe de inferioritate. Nu trebuie de aceea să ne mirăm că tocmai în epoca noastră şi mai cu seamă în acele mişcări care devansează întrucîtva prezentul, factorul subiectiv se manifestă în mod exagerat şi, prin urmare, lipsit de gust şi caricatural. Mă refer la arta contemporană. Subaprecierea propriului principiu îl face pe introvertit egoist şi îi impune psihologia exploatatului. Cu cît devine mai egoist, cu atît ceilalţi, care participă aparent fără rezervă la stilul contemporan, îi par a fi exploatatorii de care trebuie să se ferească şi să se apere. Nu observă de cele mai multe ori că eroarea lui principală rezidă în faptul că nu ţine la factorul subiectiv cu aceeaşi fidelitate şi cu acelaşi devotament de care extravertitul dă dovadă orientîndu-se către obiect. Subapreciindu-şi propriile principii, pornirea sa către egoism devine inevitabilă, justificînd astfel tocmai prejudecata pe care extravertitul o nutreşte în legătură cu el. Dacă ar rămîne devotat principiului său, ar fi fundamental fals să fie socotit egoist; justificarea atitudinii sale s-ar confirma prin efectele ei generale, iar neînţelegerile s-ar risipi.

Senzația

718. Și senzația, legată potrivit naturii ei de obiect, este supusă în atitudinea introvertită unei schimbări importante. Și ea comportă un factor subiectiv, căci alături de obiectul perceput se află un subiect care percepe și care adaugă la excitația obiectivă dispoziția sa subiectivă. Senzația se întemeiază în atitudinea introvertită precumpănitor pe latura subiectivă a percepției. Ce se înțelege prin aceasta poate fi cel mai bine ilustrat de opere de artă care reproduc obiecte exterioare. Dacă, de pildă, mai mulți pictori pictează același peisaj, străduindu-se să-l redea cu fidelitate, fiecare tablou va fi diferit, nu doar în virtutea unor competențe felurite, ci în principal ca urmare a unui mod diferit de a vedea; la unele tablouri se va putea chiar vedea o deosebire psihică exprimată în atmosferă, în mișcarea culorii și a desenului. Aceste însușiri trădează o participare mai mult sau mai puțin intensă a factorului subiectiv.

719. Factorul subiectiv al senzației este în esență același ca și în cazul funcțiilor descrise mai sus. Este o dispoziție inconștientă care transformă percepția senzorială din chiar clipa apariției ei, retezîndu-i astfel caracterul de pur efect al obiectului. În acest caz, senzația se referă precumpănitor la subiect și abia în al doilea rînd la obiect. Cît de puternic este factorul subiectiv ne arată cel mai deslușit arta. Predominanța factorului subiectiv merge ocazional pînă la reprimarea totală a influenței obiectului și totuși senzația rămîne senzație; doar că ea devine o percepție a factorului subiectiv, iar influența obiectului coboară la rang de simplu stimulator. Senzația introvertită se dezvoltă în această direcție. Nu există o percepție senzorială corectă, dar s-ar zice că obiectele nu pătrund de fapt în subiect, ci că subiectul vede lucrurile cu totul altfel decît ceilalți oameni sau că vede cu totul altfel de lucruri. Într-adevăr, subiectul percepe aceleași lucruri ca orișicine, dar nu zăbovește asupra purei acțiuni a obiectului, ci se ocupă de percepția subiectivă declanșată de stimulul obiectiv.

720. Percepția subiectivă este vizibil diferită de cea obiectivă. Nu o întîlnim decît cel mult sugerată în obiect, adică ea poate fi asemănătoare la alți oameni, dar nu poate fi direct întemeiată

pe atitudinea obiectivă a lucrurilor. Ea nu lasă impresia că ar fi un produs al conștiinței, pentru așa ceva e prea genuină. Dar lasă, în schimb, impresia de produs psihic, căci în ea sînt recognoscibile elemente ale unei ordini psihice superioare. Acestea însă nu coincid întru totul cu conținuturile conștiinței. E vorba de premise sau dispoziții colectiv-inconștiente, de imagini mitologice, de posibilități primordiale, de reprezentări. Percepția subiectivă este încărcată de semnificație. Ea spune mai mult decît simpla imagine a obiectului, dar fireste doar aceluia pentru care factorul subiectiv înseamnă în genere ceva. Altuia i se pare că impresia subiectivă reprodusă nu seamănă îndeajuns cu obiectul și de aceea și-a ratat scopul. Senzația introvertită sesizează mai degrabă fundalul lumii fizice decît suprafața ei. Ea nu percepe, ca fiind determinantă, realitatea obiectului, ci realitatea factorului subiectiv, anume a imaginilor primordiale care reprezintă în totalitatea lor o lume psihică reflectată. Această reflectare are însă capacitatea particulară de a oglindi conținuturile actuale ale conștiinței nu sub forma lor curentă, cunoscută nouă, ci în anume sens sub *specie aeternitatis*, adică așa precum ar putea să o vadă o conștiință în vîrstă de milioane de ani. O astfel de conștiință ar vedea devenirea și dispariția lucrurilor concomitent cu ființa lor prezentă și momentană, și nu doar cu aceasta, ci și cu aceea care a existat înainte de devenirea ei și care va continua să existe după dispariția ei. Momentul actual nu are pentru această conștiință nici un fel de verosimilitate. Firește, e vorba aici doar de un simbol de care mă folosesc pentru a ilustra cumva senzația introvertită. Aceasta mijlocește o imagine care reproduce mai puțin obiectul decît îl învăluie într-un precipitat de experiență subiectivă străveche și viitoare. Simpla impresie senzorială se dezvoltă astfel în direcția bogăției intuitive din adînc, în timp ce senzația extravertită sesizează ființa momentană, evidentă a lucrurilor.

Tipul senzație introvertită

721. Primatul senzației introvertite produce un tip bine definit, caracterizat de anume particularități. Este un tip irațional în

sensul că, la nivel evenimențial, opțiunile lui sînt determinate nu de judecăți rațională, ci de ceea ce tocmai se întîmplă. În vreme ce tipul senzație extravertită este determinat de intensitatea acțiunii obiectului, tipul senzație introvertită se orientează după intensitatea participării subiective a senzației declanșate de stimulul obiectiv. Evident, nu este nici un raport proporțional între obiect și senzație, ci unul aparent total disproporțional și arbitrar. Nu este niciodată previzibil din afară ce va face impresie și ce nu. Dacă ar exista o proporționalitate între intensitatea senzației, pe de-o parte, capacitatea și voința de expresie, pe de altă parte, atunci iraționalitatea acestui tip ar fi extraordinar de izbitoare. Ceea ce se întîmplă cînd, bunăoară, avem de-a face cu un artist creator. Dar astfel de cazuri sînt excepționale, iar dificultatea de exprimare proprie introvertitului ascunde și caracterul irațional al acestuia. Dimpotrivă, el poate izbi prin liniștea, prin pasivitatea sau stăpînirea rațională de sine. Această particularitate care induce în eroare judecata superficială își datorează existența absenței raportării la obiect. În mod normal, obiectul nu este devalorizat conștient, dar atractivitatea îi este retrasă, înlocuită fiind cu o reacție subiectivă care nu mai ține seama de realitatea obiectului, ceea ce echivalează, firește, cu o devalorizare a obiectului. În prezența unui astfel de tip ești îndemnat să te întrebi de ce există de fapt, care este legitimitatea existențială a obiectelor, de vreme ce esențialul se desfășoară în afara lor. Aceste îndoieli pot fi intemeiate în cazuri extreme, în mod normal însă nu, căci pentru senzație, stimulul obiectiv rămîne indispensabil, doar că el produce altceva decît ceea ce s-ar putea bănui în virtutea stării exterioare de fapt.

722. Privind lucrurile din afară este ca și cum influența obiectului nu ar pătrunde pînă la subiect. O astfel de impresie este corectă în măsura în care un conținut subiectiv, provenind din inconștient, se strecoară între subiect și obiect, captînd acțiunea acestuia din urmă. Penetrarea se poate face atît de brutal încît se creează impresia că individul se apără direct de efectele obiectului. În cazuri cumva mai marcate, o astfel de apărare protectoare se și produce. Dacă inconștientul este doar cu puțin mai întărit, participarea subiectivă a senzației devine atît de vie, încît

acoperă aproape în întregime acțiunea obiectului. De unde, pentru obiect, sentimentul unei totale devalorizări, iar pentru subiect, o interpretare iluzorie a realității, care în cazuri patologice merge atît de departe încît individul nu mai este în stare să distingă între obiectul real și percepția subiectivă. Deși o distincție atît de importantă dispare total abia în stări aproape psihotice, percepția subiectivă poate, cu mult timp înainte, să influențeze într-o foarte mare măsură gîndirea, simțirea și acțiunea, deși obiectul este clar perceput în întreaga sa realitate. În cazurile în care influența obiectului pătrunde, în virtutea unor imprejurări speciale, de pildă, a unei intensități particulare a lui sau a analogiei totale cu imaginea inconștientă, pînă la subiect, acest tip în varianta sa normală este determinat să *acționeze* conform cu modelul său inconștient. Această acțiune are în raport cu realitatea obiectivă un caracter iluzoriu și de aceea extrem de straniu. Ea dezvăluie dintr-o dată subiectivitatea străină de realitate a tipului în discuție. Acolo însă unde influența obiectului nu pătrunde cu totul, ea întîlnește o neutralitate binevoitoare care trădează o participare redusă și care se străduiește necontenit să liniștească și să echilibreze. Ceea ce este situat prea jos se înalță puțin, ceea ce e situat prea sus se coboară, entuziasmul se domolește, extravaganța se înfrînează, neobișnuitul se reduce la formula „justă", totul pentru a menține în limite necesare acțiunea obiectului. Drept urmare, și acest tip produce un efect apăsător asupra celor din jur, în măsura în care candoarea lui este îndoielnică. Dacă însă ea este reală, individul devine lesne victima agresivității și a despotismului altora. De astfel de oameni se abuzează în genere, ceea ce îi determină să se răzbune nepotrivit prin îndărătnicie și rezistență sporită.

723. Dacă lipsește capacitatea de exprimare artistică, toate impresiile se string în interior, în profunzime, și domină conștiința, fără ca aceasta să poată găsi expresia conștientă care s-o elibereze de impresia fascinantă. Pentru impresiile sale, acest tip dispune într-o oarecare măsură doar de posibilități arhaice de exprimare, căci gîndirea și simțirea lui sînt relativ inconștiente, iar în măsura în care sînt conștiente au la îndemînă doar expresii indispensabile, banale și cotidiene. Ca funcții conștiente, ele sînt

cu totul improprii pentru a reda adecvat percepţiile subiective. Acest tip este de aceea deosebit de greu accesibil înţelegerii obiective: de cele mai multe ori el îşi este însuşi incomprehensibil.

724. Dezvoltarea sa îl îndepărtează în principal de realitatea obiectului şi îl lasă în voia percepţiilor sale subiective, care îi orientează conştiinţa în sensul unei realităţi arhaice, deşi, în absenţa unei judecăţi comparative, acest fapt îi rămîne complet inconştient. Într-adevăr, el se mişcă într-o lume mitologică, în care oameni, animale, trenuri, case, fluvii, munţi îi apar în parte ca zei binevoitori, în parte ca demoni răuvoitori. Ceea ce el însă nu conştientizează. Dar aceştia îşi exercită ca atare acţiunea asupra judecăţilor şi faptelor sale. El judecă şi acţionează ca şi cum ar avea de-a face cu astfel de forţe. Începe să-şi dea seama de acest lucru abia în clipa în care descoperă că percepţiile sale sînt total diferite de realitate. Dacă înclină mai mult către raţiunea obiectivă, el va percepe această deosebire ca fiind patologică; dacă, în schimb, devotat fiind iraţionalităţii sale, tinde să acorde propriei senzaţii valoare reală, atunci lumea obiectivă va fi pentru el doar aparenţă şi spectacol. Numai cazurile extreme ajung la această dilemă. De regulă, individul se mulţumeşte cu închiderea în sine şi cu banalitatea realităţii pe care o tratează, fără să ştie, în mod arhaic.

725. Inconştientul său este în principal caracterizat de reprimarea intuiţiei, care are un caracter extravertit şi arhaic. În vreme ce intuiţia extravertită posedă acea iscusinţă caracteristică, acel „nas fin" pentru toate posibilităţile realităţii obiective, intuiţia inconştientă, arhaică are fler pentru toate dedesubturile ambigue, întunecate, murdare şi periculoase ale realităţii. Intuiţia reală şi conştientă a obiectului nu înseamnă nimic pentru intuiţia inconştientă care presimte toate posibilităţile stadiilor arhaice premergătoare ale acelei intenţii. Intuiţia inconştientă are ceva de-a dreptul primejdios, subminător, adesea în contrast violent cu modul inofensiv şi binevoitor de a fi al conştiinţei. Atîta timp cît individul nu se îndepărtează prea mult de obiect, intuiţia inconştientă are efectul unei compensaţii salutare în raport cu atitudinea uşor fantastică, înclinată către credulitate a conştiinţei.

Dacă inconştientul se opune conştiinţei, astfel de intuiţii ajung la suprafaţă şi îşi desfăşoară efectele nocive, impunîndu-se cu forţă individului şi declanşînd obsesii dintre cele mai respingătoare faţă de obiecte. Nevroza rezultînd de aici este, de regulă, o nevroză obsesională, în care trăsăturile isterice sînt mascate de simptome de epuizare.

Intuiţia

726. În atitudinea introvertită intuiţia se îndreaptă către obiectele interioare, cum s-ar putea numi, pe bună dreptate, elementele inconştientului. Obiectele interioare se comportă faţă de conştiinţă analog celor exterioare, deşi ele au o realitate nu fizică, ci psihică. Obiectele interioare apar percepţiei intuitive ca imagini subiective ale unor lucruri care nu pot fi întîlnite în experienţa exterioară, ci constituie conţinuturile inconştientului, în ultimă instanţă ale inconştientului colectiv. Aceste conţinuturi nu sînt în sine accesibile, fireşte, nici unei experienţe, particularitate pe care ele o au în comun cu obiectul exterior. După cum obiectele exterioare, aşa cum le percepem noi, sînt doar relative, tot atît de relative sînt şi formele sub care apar obiectele interioare, rezultate din esenţa acestora din urmă, inaccesibilă nouă, şi din particularităţi ale funcţiei intuitive. Intuiţia are, ca şi senzaţia, factorul ei subiectiv, care în intuiţia extravertită este reprimat la maximum, în schimb în cea introvertită ajunge să fie o mărime decisivă. Chiar dacă intuiţia introvertită îşi primeşte impulsul de la obiectele exterioare, ea nu se opreşte totuşi la posibilităţile exterioare, ci zăboveşte la ceea ce exteriorul declanşează în interior. În timp ce senzaţia introvertită se limitează, în principal, la percepţia fenomenelor particulare de inervaţie, provocate de inconştient, şi se opreşte la ele, intuiţia reprimă această latură a factorului subiectiv şi percepe imaginea care a declanşat inervaţia. Dacă, de pildă, cineva este cuprins de un acces psihogen de ameţeală, senzaţia se opreşte la natura particulară a acestei tulburări, percepîndu-i în detaliu toate calităţile, intensitatea, desfăşurarea în timp, modul de apariţie şi de dispariţie al ei, fără însă a se ridica mai sus şi a pătrunde în

conținutul de la care a pornit tulburarea. Intuiția, în schimb, primește de la senzație doar impulsul către o activitate imediată; ea încearcă să vadă ce se află dedesubt și percepe curînd imaginea interioară care a provocat fenomenul ce o exprimă, respectiv accesul de amețeală. Ea vede imaginea unui bărbat străpuns de o săgeată în inimă, care se clatină. Această imagine fascinează activitatea intuitivă, care se oprește la ea, iscodindu-i toate detaliile. Ea o reține și constată, cu vie participare, că imaginea se schimbă, evoluează și, în fine, dispare.

727. Intuiția introvertită percepe astfel toate procesele din fundalul conștiinței cu aceeași acuitate cu care senzația extravertită percepe obiectele exterioare. Pentru intuiție, imaginile inconștiente capătă demnitatea lucrurilor și a obiectelor. Deoarece însă intuiția exclude participarea senzației, ea nu ajunge să cunoască decît în insuficientă măsură sau deloc tulburările de inervație, influențele exercitate de corp prin imaginile inconștiente. Imaginile dispar astfel ca desprinse de subiect și ca existînd pentru sine, fără legătură cu persoana. Ca urmare, intuitivul introvertit, atins de un acces de amețeală, din exemplul amintit mai sus, nu bănuiește defel că imaginea percepută se poate referi cumva la el; fapt aproape de negîndit în cazul unei persoane cu atitudine rațională, dar care nu e mai puțin real și pe care l-am întîlnit frecvent la tipul intuiție introvertită.

728. Indiferența ciudată a intuitivului extravertit față de obiectele exterioare o are și intuitivul introvertit față de obiectele interioare. După cum intuitivul extravertit presimte incontinuu noi posibilități pe care le urmărește fără să-i pese de soarta lui și a altora, trecînd fără scrupule peste considerații umane și demolînd, împins de patima eternă a schimbării, ceea ce tocmai s-a terminat de construit, intuitivul introvertit trece de la o imagine la alta, alergînd după toate posibilitățile născute din adîncul inconștientului, fără a stabili nici o corelație între sine și imagine. După cum lumea nu devine niciodată o problemă morală pentru cel care doar o percepe, tot astfel nici pentru intuitiv lumea imaginilor nu devine vreodată o problemă morală. Ea este atît pentru unul, cît și pentru celălalt o *problemă estetică*, o

chestiune de percepție, o „senzație". În acest fel, intuitivului introvertit îi dispar atît conștiința existenței sale fizice, cît și conștiința influenței sale asupra altora. Punctul de vedere extravertit ar spune despre intuitivul introvertit că pentru el „realitatea nu există", că el se „lasă în voia unor reverii sterile". Contemplarea imaginilor inconștientului pe care forța creatoare le produce din abundență este în orice caz sterilă în raport de utilitate imediată. În măsura totuși în care aceste imagini sînt posibilități de concepții, capabile în cazul dat să confere energiei o nouă declivitate, *și* această funcție — din cîte există, cea mai străină lumii exterioare — este indispensabilă economiei psihice globale, după cum și tipul corespunzător ei este indispensabil vieții psihice a unui popor. Israel nu și-ar fi avut profeții săi, dacă acest tip n-ar fi existat.

729. Intuiția introvertită înțelege imaginile care izvorăsc din temelia aprioric, respectiv existență ereditar, a spiritului inconștient. Aceste arhetipuri, a căror esență interioară este inaccesibilă experienței, reprezintă sedimentul format în cursul funcțiilor psihice a seriei ancestrale, adică experiențele existenței organice în genere, acumulate prin milioane de repetări și condensate în tipuri. În aceste arhetipuri sînt deci reprezentate toate experiențele apărute din cele mai vechi timpuri pe această planetă. Ele apar cu atît mai desluși în arhetip cu cît au fost mai frecvente și mai intense. Arhetipul ar fi, spre a folosi limbajul lui Kant, un fel de *noumenon* al imaginii pe care intuiția îl percepe și îl produce percepînd. Deoarece inconștientul este nu ceva care zace asemenea unui *caput mortuum* psihic, ci mai degrabă ceva care participă la viață, care suferă transformări interioare aflate în relații profunde cu nivelul evenimențial, intuiția introvertită oferă prin perceperea proceselor lăuntrice anumite date ce pot fi de importanță excepțională pentru interpretarea a tot ceea ce se întîmplă; ea poate chiar să prevadă mai mult sau mai puțin clar atît noile posibilități, cît și ceea ce urmează să se întîmple efectiv. Caracterul ei profetic se explică din relația pe care o întreține cu arhetipurile care, la rîndul lor, reprezintă desfășurarea logică a tuturor lucrurilor accesibile experienței.

Tipul intuiție introvertită

730. Particularitatea intuiției introvertite produce, în condițiile în care aceasta este predominantă, un tip original, anume visătorul și vizionarul mistic, pe de-o parte, fantastul și artistul, de cealaltă parte. Ultimul caz este, s-ar zice, cel normal, căci acest tip înclină în genere să se limiteze la caracterul perceptiv al intuiției. Intuitivul se oprește, de regulă, la percepție, problema lui e prin excelență percepția și plăsmuirea percepției, în măsura în care este un artist creator. Fantastul însă se mulțumește cu intuiția prin care se lasă format, adică determinat. Adîncirea intuiției produce, firesc, o îndepărtare uneori extraordinară a individului de realitatea tangibilă, în așa fel încît el însuși devine o adevărată enigmă pentru cei din imediata sa apropiere. Dacă este artist, atunci arta lui enunță lucruri extraordinare, rupte de realitate, scînteind în luciri multicolore, semnificative și banale, frumoase și grotești, sublime și bizare în același timp. Dacă nu e artist, atunci e adesea un geniu neînțeles, un mare talent decăzut, un fel de înțelept pe jumătate smintit, un personaj de roman „psihologic".

731. Deși nu ține cu totul de linia tipului intuiție introvertită să facă din percepție o problemă morală, pentru aceasta fiind nevoie de o anume intensificare a funcțiilor judicative, este suficientă o diferențiere relativ mică a judecății pentru ca intuiția să treacă din domeniul esteticului pur în acela al moralei. Apare astfel o varietate a tipului intuitivului introvertit, substanțial diferită de forma sa estetică, dar caracteristică în aceleași timp pentru el. Problema morală apare atunci cînd intuitivul intră în relație cu viziunea sa, cînd nu se mai mulțumește cu simpla intuiție, cu modelarea și evaluarea ei estetică, ci își pune întrebarea: ce înseamnă acest lucru pentru mine sau pentru lume? Ce îndatorire sau sarcină rezultă de aici pentru mine sau pentru lume? Intuitivul pur, care refulează judecata sau a cărui judecată se menține în limitele percepției, nu își pune de fapt niciodată o asemenea întrebare, căci întrebarea lui nu este decît „cum"-ul percepției. Problema morală i se pare incomprehensibilă sau chiar absurdă și refuză pe cît posibil să se gîndească la ceea ce

a văzut. Altfel este cel orientat intuitiv. Acesta se ocupă de semnificația viziunii sale, interesîndu-se mai puțin de posibilitățile ei estetice cît de posibilele ei efecte morale, izvorînd pentru el din sensul conținutului lor. Judecata sa îi permite să recunoască, adesea ce-i drept doar vag, că el este în calitate de om, de întreg, înglobat cumva în viziunea sa, că aceasta este ceva care nu trebuie doar intuit ci și integrat vieții subiectului. Prin această recunoaștere, el se simte dator să-și transfere viziunea în propria viață. Deoarece însă în principal el se sprijină numai pe această viziune, tentativa sa morală rămîne unilaterală, el se face pe sine și își face din viață un simbol, adaptat la sensul interior și etern al devenirii, neadaptat însă la realitatea efectivă a momentului. Rămînînd incomprehensibil, el se lipsește și de efectul pe care l-ar fi putut avea asupra realității. Limbajul lui nu este cel utilizat de toți, ci unul prea subiectiv. Argumentelor sale le lipsește acea *ratio* care convinge. El nu poate decît să mărturisească și să vestească. Este glasul profetului în deșert.

732. Intuitivul introvertit refulează de cele mai multe ori senzația obiectuală. Aceasta este o caracteristică a inconștientului său. În inconștient există o funcție a senzației extravertite, compensatoare, de natură arhaică. Personalitatea inconștientă s-ar putea cel mai bine descrie ca un tip de senzație extravertită, de factură inferioară, primitivă. Instinctualitatea și lipsa de măsură sînt calitățile acestei percepții, împreună cu atașarea foarte strînsă de impresia senzorială. O astfel de calitate compensează aerul rarefiat de înălțime, propriu atitudinii conștiente și îi conferă acesteia o anume greutate, care împiedică „sublimarea" totală. Dacă însă, în virtutea unei exagerări forțate a atitudinii conștiente, se instituie o subordonare deplină față de percepția internă, atunci inconștientul intră în opoziție, iar ulterior apar senzații obsesionale, contrare atitudinii conștiente, însoțite de atașarea nemăsurată de obiect. Forma de nevroză este una obsesională ale cărei simptome sînt fie ipohondria, fie o hiperestezie a organelor de simț, fie atașamente obsesionale față de anumite persoane sau obiecte.

Rezumatul tipurilor iraționale

733. Este aproape imposibil să se judece din exterior cele două tipuri descrise mai sus. Dat fiind că sînt introvertite și au deci o capacitate sau o voință redusă de exprimare, ele oferă o priză prea mică pentru o evaluare adecvată. Deoarece activitatea lor principală se îndreaptă spre interior, în afară nu se văd decît reticență, tendință de a se ascunde, lipsă de participare sau nesiguranță și jenă aparent neîntemeiată. Dacă se exteriorizează totuși ceva, este vorba mai ales de manifestări indirecte ale funcțiilor slab diferențiate și relativ inconștiente. Manifestări de acest fel provoacă firește prejudecățile mediului îndreptate împotriva acestor tipuri. Drept urmare, ele sînt de cele mai multe ori subapreciate sau cel puțin neînțelese. Cum ele nu se înțeleg nici pe ele însele, deoarece le lipsește în mare măsură tocmai judecata, tipurile iraționale nu pot să înțeleagă nici de ce sînt necontenit subapreciate de opinia publică. Ele nu-și dau seama că prestația lor îndreptată către exterior este într-adevăr de calitate inferioară. Privirea le este absorbită de bogăția evenimentelor subiective. Tot ce li se întîmplă este atît de captivant și are un farmec atît de inepuizabil, încît ele nici nu observă că informațiile pe care le împărtășesc mediului lor nu conțin, de regulă, decît foarte puțin din ceea ce trăiesc ele însele. Caracterul fragmentar și de cele mai multe ori doar episodic al comunicărilor lor pretinde prea mult de la înțelegerea și disponibilitatea celor din jur; în plus, comunicarea lor este lipsită de acea căldură care ar trebui să învăluie obiectul și care, singură, ar putea să aibă forță de convingere. Dimpotrivă, tipurile iraționale arată foarte adesea către exterior o atitudine brutală de respingere, deși o fac fără să-și dea seama și fără intenția de a se manifesta astfel. Acești oameni vor fi judecați mai echitabil și vor fi înconjurați de mai multă indulgență, dacă se va ști cît de greu se transpun intuițiile interioare într-un limbaj inteligibil. Oricum însă această indulgență nu trebuie să meargă atît de departe încît ei să fie complet dispensați de obligația de a comunica, ceea ce nu ar fi decît în detrimentul unor astfel de tipuri. Destinul le pregătește lor, poate mai mult decît altor oameni, dificultăți exterioare copleșitoare, susceptibile să-i trezească din beția provocată de intuițiile interioare. E nevoie adesea de multă stăruință pentru a le stoarce, în fine, o comunicare omenească.

734. Dintr-un punct de vedere extravertit și raționalist, aceste tipuri îi reprezintă pe oamenii cei mai nefolositori. Dintr-un punct de vedere superior, ei sînt dovada vie a faptului că lumea bogată, plină, în nesfîrșită mișcare, și viața ei debordantă, amețitoare nu există doar în afară, ci și înăuntru. Evident, tipurile iraționale reprezintă demonstrații unilaterale ale naturii; dar ele sînt, totodată, pline de învățăminte pentru cei care nu se lasă orbiți de moda intelectuală a vremii. Oamenii de această factură sînt promotori de cultură și, în felul lor, educatori. Viața lor instruiește mai mult decît spusele lor. Din ea, și nu mai puțin din marea lor greșeală, din incapacitatea de a se comunica, înțelegem că una din cele mai grave erori ale culturii noastre constă în superstiția cuvîntului și în superstiția reprezentării, în supraestimarea nemăsurată a transmiterii prin cuvinte și metode a învățăturii. Unui copil, firește, cuvintele mari ale părinților săi îi impun; se nutrește chiar convingerea că el ar putea fi astfel educat. În realitate, educația o face viața părinților, iar cuvintele și gesturile pe care ei le adaugă nu fac decît să-l zăpăcească pe copil. Același lucru e valabil și pentru profesor. Se crede atît de tare în metode, încît se atribuie unei metode bune calitatea de a-l sfînți pe profesorul care o utilizează. Un om de proastă calitate nu e niciodată un bun profesor. El își ascunde inferioritatea nocivă, care îl otrăvește în secret pe elev, în spatele unei metodologii strălucite și al unei capacități de exprimare intelectuală, la fel de strălucite. Firește, elevul mai mare nu pretinde decît să cunoască metodele utile, deoarece el împărtășește deja atitudinea generală care crede în biruința metodei. El a învățat deja că pînă și cea mai seacă minte, dacă se poate face ecoul unei metode bune, se transformă în cel mai destoinic elev. Toți cei din jurul său vorbesc despre faptul — și trăiesc potrivit lui —, că orice succes și orice fericire vin din afară și că e nevoie doar de o metodă adecvată pentru a obține lucrul dorit. Sau, îi arată oare viața profesorului său de religie acea fericire pe care o radiază bogăția intuiției interioare? Firește, tipurile iraționale in-

trovertite nu sînt propovăduitorii unei umanităţi desăvîrşite. Le lipsesc raţiunea şi etica raţiunii; dar viaţa lor instruieşte asupra celeilalte posibilităţi, aceea a cărei lipsă cultura noastră o resimte în chip dureros.

Funcţie principală şi funcţie auxiliară

735. Nu aş vrea ca descripţia de mai sus să lase impresia că aceste tipuri se întîlnesc des în practica zilnică, sub această formă pură. Ele nu sînt, în realitate, decît fotografii de familie de tip galtonian care cumulează şi, în consecinţă, scot exacerbat în relief trăsăturile tipice, estompîndu-le, tot atît de disproporţionat, pe cele individuale. Din cercetarea exactă a cazului individual rezultă că, alături de funcţia cea mai diferenţiată există întotdeauna în conştiinţă şi o a doua funcţie de importanţă secundară şi de aceea mai puţin diferenţiată şi relativ determinată.

736. Să repetăm, din raţiuni de claritate: produsele tuturor funcţiilor pot fi conştiente; vorbim însă doar atunci de caracterul conştient al unei funcţii, cînd nu numai utilizarea ei este la dispoziţia voinţei, ci şi principiul ei este hotărîtor pentru orientarea conştiinţei. Ceea ce se produce, de pildă, atunci cînd gîndirea este nu doar reflecţie şchiopătîndă şi ruminare, ci un proces care se încheie cu o concluzie de valabilitate generală, în aşa fel încît concluzia logică trece, fără nici un fel de altă evidenţă, drept motiv şi drept garanţie a acţiunii practice. Această hegemonie absolută îi revine empiric întotdeauna unei funcţii anume şi nu poate reveni decît uneia singure, căci intervenţia tot atît de automată a alteia ar duce inevitabil la o altă orientare care s-ar opune, cel puţin în parte, primei funcţii. Deoarece însă o condiţie vitală a procesului conştient de adaptare este aceea de a avea ţeluri clare şi univoce, este exclus, firește, ca o a doua funcţie să aibă acelaşi rang ca prima. Cea de a doua funcţie nu poate avea deci decît o importanţă secundară, ceea ce se confirmă şi empiric. Importanţa ei secundară rezidă în faptul că ea nu este, ca funcţia primară, nici absolut sigură, nici absolut decisivă, ci mai degrabă o funcţie auxiliară sau complementară. Secundară poate fi doar acea funcţie a cărei esenţă nu se opune

funcţiei principale. Simţirea, de pildă, nu poate niciodată să apară alături de gîndire ca o a doua funcţie, căci esenţa ei se opune prea puternic gîndirii. Gîndirea trebuie să excludă cu grijă simţirea, dacă vrea să rămînă o gîndire adevărată şi fidelă principiului ei. Ceea ce nu exclude, firește, faptul că există indivizi la care gîndirea se află la aceeaşi înălţime ca simţirea, amîndouă avînd aceeaşi forţă conştientă de motivaţie. Într-un astfel de caz, nu este vorba de un tip diferenţiat, ci de o gîndire şi o simţire relativ nedezvoltate. Acelaşi grad de conştientizare şi de lipsă de conştientizare a funcţiilor caracterizează deci starea de spirit primitivă.

737. Funcţia secundară are, conform experienţei, întotdeauna o natură diferită de aceea a funcţiei principale, dar nu opusă ei; altfel, gîndirea ca funcţie principală se poate uni uşor cu intuiţia ca funcţie secundară, sau tot atît de bine cu senzaţia, dar, cum am spus, niciodată cu simţirea. Intuiţia şi senzaţia nu se opun gîndirii, adică ele nu trebuie neapărat excluse, căci esenţa lor nu este inversă gîndirii — precum simţirea care, ca funcţie judicativă, concurează cu succes gîndirea —, ci sînt funcţii de percepţie care oferă gîndirii un ajutor binevenit. De îndată însă ce ar ajunge la acelaşi nivel de diferenţiere ca gîndirea, ele ar determina o schimbare de atitudine care ar contrazice tendinţa gîndirii. Ele ar face anume din atitudinea judicativă o atitudine perceptivă. În felul acesta, s-ar reprima principiul raţionalităţii, indispensabil gîndirii, în favoarea iraţionalităţii simplei percepţii. De aceea, funcţia auxiliară este posibilă şi utilă doar în măsura în care *slujeşte* funcţiei principale, fără a ridica pretenţii asupra autonomiei principiului ei.

738. Pentru toate tipurile întîlnite în practică este valabil principiul după care, alături de funcţia principală conştientă, acestea mai posedă şi o funcţie auxiliară relativ conştientă, diferită în orice privinţă de esenţa funcţiei principale. Din aceste amestecuri apar imagini bine cunoscute, de exemplu intelectul practic, asociat cu senzaţia; intelectul speculativ, pătruns de intuiţie, intuiţia artistică ce îşi alege şi reprezintă imaginile prin intermediul judecăţii afective, intuiţia filozofică ce îşi transpune viziunea, graţie unui intelect robust, în sfera inteligibilului etc.

739. Corespunzător raportului dintre funcţiile conştiente, se organizează şi gruparea funcţiilor inconştiente. Astfel, unui intelect practic conştient îi corespunde o atitudine intuitiv-afectivă inconştientă, funcţia simţirii fiind relativ mai puternic inhibată decît funcţia intuiţiei. Această particularitate nu prezintă interes, ce-i drept, decît pentru acela care se ocupă de tratarea psihologică a unor astfel de cazuri. Este important ca el să fie la curent cu toate acestea. Am văzut, de pildă, adesea, medici străduindu-se să dezvolte funcţia simţirii la intelectuali de elită direct din inconştient. O astfel de încercare este destinată eşecului, întrucît siluieşte excesiv punctul de vedere conştient. Dacă izbuteşte, atunci apare obligatoriu o dependenţă obsesivă a pacientului de medic, un „transfer" care poate fi stopat doar cu brutalitate, căci făcîndu-i-se violenţă, pacientul îşi pierde punctul de vedere, adică medicul devine punctul său de vedere. Accesul la inconştient şi la funcţia cea mai refulată se deschide de la sine, menţinîndu-se, totodată, într-o măsură suficientă perceperea punctului de vedere conştient, atunci cînd calea de dezvoltare trece prin funcţia secundară, deci în cazul unui tip raţional, prin funcţia iraţională. Aceasta conferă punctului de vedere conştient o astfel de perspectivă asupra a ceea ce este posibil şi asupra a ceea ce urmează să vină, încît conştiinţa dobîndeşte o protecţie suficientă împotriva efectului distructiv al inconştientului. Invers, un tip iraţional pretinde o dezvoltare mai puternică din partea funcţiei auxiliare raţionale, reprezentată în conştiinţă, spre a fi mai bine pregătit să primească şocul inconştientului.

740. Funcţiile inconştiente se află într-o stare arhaic-animalică. Expresiile lor simbolice manifestate în vise şi în fantezii reprezintă de cele mai multe ori lupta sau înfruntarea dintre două animale sau doi monştri.

XI

DEFINIŢII

741. Poate că cititorului i se pare inutil faptul că adaug la sfîrşitul cercetării de faţă un capitol special consacrat definirii conceptelor. Am făcut însă de nenumărate ori experienţa că tocmai în lucrările de psihologie conceptele şi expresiile nu pot fi niciodată suficient de atent mînuite, căci tocmai aici, mai mult ca oriunde, apar cele mai mari variaţii în utilizarea noţiunilor, prilejuind frecvent neînţelegeri din cele mai tenace. Această situaţie supărătoare pare să vină nu doar din aceea că psihologia este o ştiinţă tînără, ci şi din faptul că materia experienţei, examinată ştiinţific, nu poate fi pusă concret sub ochii cititorului. Psihologul se vede mereu obligat să reprezinte realitatea observată de el prin descrieri perifrastice şi, ca să spun aşa, indirecte. Se poate vorbi de o reprezentare directă doar atunci cînd sînt comunicate stări de fapt elementare, susceptibile a fi numărate şi măsurate. Dar cît din psihologia reală a omului poare fi trăit şi observat ca fenomen sesizabil prin număr şi măsură? Astfel de fenomene există însă şi cred că prin studiile mele asociative[1] am demonstrat că şi fapte foarte complicate sînt accesibile unei metode de măsurare. Dar cine a pătruns mai adînc în esenţa psihologiei şi pretinde mai mult de la aceasta ca disciplină ştiinţifică, respectiv nu acceptă ca ea să ducă o existenţă precară în limitele impuse de o metodologie care este proprie ştiinţelor naturii, acela a înţeles şi faptul că o metodă experimentală nu va izbuti niciodată să dea seama de natura sufletului uman şi nici să schiţeze o imagine, fie şi aproximativ fidelă, a fenomenelor psihice complexe.

1 *Diagnostische Assoziationsstudien* [*Gesammelte Werke*, II].

742. Părăsind însă domeniul faptelor sesizabile prin număr şi măsură, sîntem reduşi la *concepte* care trebuie să ni le înlocuiască pe acestea. Precizia pe care o conferă faptelor observate, măsura şi numărul, poate fi înlocuită doar de *exactitatea conceptuală*. Or, aşa cum ştie orice cercetător care lucrează în acest domeniu, conceptele psihologice curente suferă de o imprecizie şi de o multiplicitate de sensuri atît de mare, încît abia dacă ne putem înţelege unii cu ceilalţi. Să luăm, de pildă, noţiunea de „sentiment", să ne reprezentăm tot ceea ce acoperă ea; şi vom avea o imagine a variabilităţii şi a multiplicităţii de sens a conceptelor psihologice. Şi totuşi această noţiune exprimă ceva caracteristic, inaccesibil măsurii şi numărului, dar care există în chip indiscutabil, ceva la care nu putem renunţa precum a renunţat Wundt în psihologia sa fiziologică; nu putem nega acestor stări de fapt calitatea de fenomene fundamentale şi nu le putem înlocui cu faptele elementare, după cum nu le putem dizolva în acestea. Ar însemna să suprimăm astfel o bună parte de psihologie.

743. Pentru a evita inconvenientul care decurge din supraestimarea metodicii ştiinţelor naturii, sîntem obligaţi să recurgem la concepte solide. Spre a ajunge la ele este în orice caz nevoie de colaborarea unui mare număr de persoane, de un fel de *consensus gentium*. Cum e imposibil de obţinut imediat aşa ceva, fiecare cercetător are obligaţia de a determina şi fixa, fie şi aproximativ, termenii pe care îi utilizează; cel mai nimerit este să se explice sensul fiecărui termen în aşa fel încît oricine să poată înţelege accepţia în care el este folosit.

744. Pentru a răspunde acestei necesităţi, îmi voi explica mai jos, în ordine alfabetică, principalele concepte psihologice. Totodată îl rog pe cititor să binevoiască a-şi aminti de aceste lămuriri în caz că are îndoieli. E de la sine înţeles că explicaţiile şi definiţiile ce urmează arată doar sensul în care utilizez eu conceptele în discuţie, fără a pretinde că această întrebuinţare e singura posibilă sau că e neapărat cea corectă.

745. *Abstracţie*. Abstracţia este, după cum indică şi cuvîntul, o extragere sau o desprindere a unui conţinut anume (a unei

semnificaţii, a unei caracteristici generale etc.) dintr-un context care mai cuprinde şi alte elemente, a căror combinare în întreg reprezintă ceva unic, individual şi incomparabil. Unicitatea, particularitatea şi incomparabilitatea stînjenesc cunoaşterea, motiv pentru care celelalte elemente legate de conţinutul resimţit ca esenţial trebuie să pară non-necesare voinţei de cunoaştere.

746. Abstracţia este deci acea activitate spirituală care eliberează conţinutul sau faptul, resimţit ca esenţial, de legătura cu elemente resimţite ca non-necesare, prin aceea că le distinge de acestea, cu alte cuvinte le *diferenţiază* (v. mai jos). *Abstract*, într-o accepţie mai largă, denumeşte tot ceea ce este extras dintr-o conexiune de elemente resimţite ca non-necesare în raport cu semnificaţia lui.

747. Abstracţia este o activitate proprie în genere funcţiilor psihologice. Există o *gîndire* abstractivă, după cum abstractive pot fi *simţirea*, *senzaţia* şi *intuiţia* (vezi aceste concepte). Gîndirea abstractivă detaşează un conţinut caracterizat de calităţi intelective, logice, din elemente care nu-i sînt adecvate. Simţirea abstractivă procedează la fel cu un conţinut de natură afectivă, tot astfel senzaţia şi intuiţia. Există de aceea atît gînduri abstracte cît şi sentimente abstracte, ultimele numite de Sully intelectuale, estetice şi morale.[2] Nahlowsky adaugă sentimentul religios.[3] Sentimentele abstracte, aşa cum le concep eu, ar corespunde sentimentelor „mai înalte" sau „ideale" ale lui Nahlowsky. Eu aşez sentimentele abstracte pe acelaşi plan cu gîndurile abstracte. Senzaţia abstractă s-ar putea numi senzaţie estetică în opoziţie cu senzaţia senzorială (vezi *Senzaţie*), iar intuiţia abstractă s-ar putea numi intuiţie simbolică, în opoziţie cu intuiţia fantastică (v. *Fantezie* şi *Intuiţie*).

748. În această lucrare corelez conceptul de abstracţie cu reprezentarea unui proces psihoenergetic de care el este legat: dacă adopt o atitudine abstractivă faţă de obiect, nu acesta ca întreg acţionează asupra mea, ci eu extrag o parte din conexiunile sale, excluzînd părţile neaferente. Intenţia mea este de a scăpa

2 Sully, *The Human Mind*, 1892, II, cap. 16.
3 Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, 1907, p. 48.

de obiect în calitatea sa de întreg unic şi individual şi de a nu reţine decît o parte din el. Reprezentarea întregului îmi este, ce-i drept, dată, dar eu nu mă absorb în ea ; interesul meu nu merge în direcţia întregului, ci se retrage din obiect ca întreg, cu partea prelevată, şi revine la mine; cu alte cuvinte, revine la lumea mea de concepte dispuse sau constelate în vederea abstragerii unei părţi a obiectului. (Obiectul nu se poate abstractiza astfel decît în virtutea unei constelaţii subiective de concepte.) Prin „interes" înţeleg *energia=libido* (v. mai jos) pe care o atribui ca valoare obiectului, sau pe care obiectul o atrage la sine, eventual fără voinţa sau fără conştiinţa mea. Îmi reprezint de aceea procesul de abstractizare ca pe o retragere a libidoului din obiect către conţinutul subiectiv abstract. Pentru mine deci, abstracţia înseamnă o *devalorizare energetică* a obiectului. Cu alte cuvinte, abstracţia este o mişcare libidinală care se *introverteşte*.

749. Numesc *abstractivă* o *atitudine* (v. mai jos) care, pe de-o parte, este introvertită, pe de alta, asimilează o parte resimţită ca esenţială a obiectului, conţinuturilor abstracte deja existente în subiect. Cu cît un conţinut e mai abstract, cu atît e mai puţin *reprezentabil*. Mă alătur lui Kant care consideră că un concept este cu atît mai abstract „cu cît este epurat mai mult de diferenţele dintre obiecte"[4], în sensul că, la gradul său maxim, abstracţia se îndepărtează în chip absolut de obiect şi ajunge astfel la extrema *nereprezentabilitate*, abstracţie pe care eu o numesc *idee* (v. *Idee*). Invers, o abstracţie care mai posedă încă reprezentabilitate sau elemente imagistice este un concept concret (v. *Concretism*).

750. *Afect*. Prin afect se înţelege o stare a sentimentului caracterizată, pe de-o parte, de o inervaţie perceptibilă a corpului, pe de alta, de o tulburare specifică a cursului reprezentării.[5] Utilizez ca sinonim cu afect termenul de *emoţie*. Spre deosebire de Bleuer (v. *Afectivitate*), disting *sentimentul* de afect, deşi trecerea sentimentului în afect este fluidă, căci orice sentiment, cînd atinge o anume intensitate, declanşează inervaţii corporale şi se

4 Kant, *Logik*, § 6.

5 Cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, V, ed. a III-a, 1903, pp. 209 ş. urm.

transformă astfel în afect. Din raţiuni practice, este bine să deosebim însă afectul de sentiment. Căci acesta din urmă poate fi o funcţie de care putem dispune după bunul nostru plac, în vreme ce afectul, de regulă, nu este. Tot aşa, afectul este caracterizat prin inervaţii sensibile ale corpului, în vreme ce acestea lipsesc în cazul sentimentului sau au o intensitate atît de scăzută încît nu pot fi percepute decît cu instrumente foarte fine cum ar fi fenomenul psihogalvanic.[6] Afectul îşi adaugă senzaţia inervaţiilor corporale declanşate de el. De aici a pornit teoria afectelor a lui James-Lange, în care afectul este derivat cauzal din inervaţiile corpului. Faţă de această interpretare extremă, eu concep afectul, pe de-o parte, ca o stare psihică a sentimentului, pe de alta, ca o stare fiziologică de inervare; ambele cumulîndu-se reciproc, se influenţează una pe cealaltă; cu alte cuvinte, unui sentiment intens i se asociază o componentă senzitivă prin care afectul se apropie mai mult de *senzaţie* (v. mai jos) şi se deosebeşte substanţial de starea sentimentului. În ce mă priveşte, atribui afectele net marcate, adică afectele însoţite de inervaţii corporale violente, nu domeniului funcţiei simţire ci aceluia al funcţiei senzaţie (v. *Funcţie*).

751. *Afectivitatea*. Afectivitatea este un concept creat de E. Bleuler. Afectivitatea desemnează şi înglobează „nu doar afectele în sensul propriu al cuvîntului, ci şi sentimenele uşoare sau tonalităţile de plăcere sau neplăcere în registrul sentimentului"[7]. Bleuler distinge de afectivitate, pe de-o parte, senzaţiile simţurilor şi celelalte senzaţii corporale, pe de altă parte, „sentimentele", în măsura în care acestea sînt procese interioare de percepţie (de pildă, sentimentul certitudinii, al verosimilităţii) şi gînduri sau cunoştinţe imprecise.[8]

6 Féré, *Note sur des modifications de la résistance électrique* etc., în: *Comptes rendus de la Société de Biologie*, 1888, pp. 217 ş. urm. Veraguth, *Das psychogalvanische Reflexphänomen*, în: „Monatsschrift für Psychologie und Neurologie", XXI (1907) p. 387. Jung, *Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment* (*Gesammelte Werke*, II). Binswanger, *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens* etc., în: *Diagnostische Assoziationsstudien*, II, p. 113.

7 Bleuler, *Affectivität, Suggestibilität, Paranoia*, 1906, p. 6.

8 *Loc. cit.*, pp. 13 ş. urm.

752. *Anima, Animus*, vezi *Suflet, Imagine a sufletului.*

753. *Apercepţie.* Apercepţia este un proces psihic prin care un conţinut nou este ataşat unor conţinuturi analoage, deja existente, în aşa fel încît să poată fi considerat înţeles, priceput sau clar.[9] Se distinge o apercepţie *activă* de una *pasivă*; prima este un proces în cadrul căruia subiectul înţelege atent, conştient, cu de la sine putere şi din motive ce îi sînt proprii un conţinut nou pe care îl asimilează altor conţinuturi, gata pregătite; ultima este un proces în cadrul căruia un conţinut nou se impune din afară (prin simţuri) sau dinăuntru (din inconştient) conştiinţei, forţînd cumva atenţia şi înţelegerea. În primul caz, accentul activităţii cade pe eu, în al doilea caz pe conţinutul nou care se impune.

754. *Arhaism.* Prin arhaism înţeleg caracterul *vechi* al unor conţinuturi şi funcţii psihice. E vorba nu de acea antichitate de imitaţie, de natură arhaizantă, atestată spre exemplu de opere de artă din perioada romană tîrzie sau de „goticul" veacului al XIX-lea, ci de calităţi care au caracter de *relicve*. Acestea sînt toate trăsăturile psihologice care coincid în esenţă cu însuşirile proprii mentalităţii primitive. În chip evident, arhaicul este în primul rînd inerent fanteziilor inconştientului, adică produselor activităţii imaginative inconştiente care atinge conştiinţa. Calitatea imaginii este arhaică atunci cînd are incontestabile paralele mitologice.[10] Arhaice sînt asociaţiile analogice ale fanteziei inconştiente, de asemenea simbolismul ei (v. *Simbol*). Arhaică este relaţia de identitate cu obiectul (v. *Identitate*), apoi acea „participation mystique" (v. mai jos). Arhaic este concretismul gîndirii şi al simţirii. Arhaisme sînt totodată constrîngerea şi incapacitatea de a se domina (abandonare de sine). Arhaism este contopirea funcţiilor psihologice (v. *Diferenţiere*), de exemplu, gîndire şi simţire, simţire şi senzaţie, simţire şi intuiţie, de asemenea contopirea părţilor unei funcţii (*audition colorée*), ambitendinţă şi ambivalenţă (Bleuler), adică fuziunea cu ceea ce este contrar, de exemplu, sentiment şi sentiment opus.

9 Cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. I, 1902, p. 322.

10 Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido* (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, VI].

755. *Arhetip*[11] v. *Imagine.*

756. *Asimilare.* Asimilarea este identificarea unui nou conţinut conştient cu materialul subiectiv disponibil[12], situaţie în care este subliniată în special asemănarea noului conţinut cu materialul subiectiv disponibil, uneori în defavoarea calităţii autonome a noului conţinut.[13] Asimilarea este de fapt un proces de apercepţie (v. *Apercepţie*) care se deosebeşte la simpla apercepţie prin elementul de identificare cu materialul subiectiv. În acest sens Wundt afirmă: „Acest mod de formare (respectiv asimilarea) se manifestă în mod special în procesul de reprezentare, atunci cînd elementele asimilatoare apar prin reproducere, iar cele asimilate printr-o impresie senzorială nemijlocită. Elementele unor imagini-amintiri sînt transferate cumva în obiectul exterior, în aşa fel încît în cazul în care obiectul şi elementele reproduse se deosebesc considerabil, percepţia senzorială înregistrată apare ca o iluzie care ne induce în eroare în legătură cu natura reală a lucrurilor."[14]

757. În ce mă priveşte, utilizez termenul într-un sens ceva mai larg, anume ca identificare a obiectului cu subiectul în genere, şi îi opun disimilarea ca identificare a subiectului cu obiectul şi ca înstrăinare a subiectului faţă de sine însuşi în favoarea obiectului, indiferent dacă e vorba de un obiect exterior sau de un obiect „psihologic", de pildă o idee.

758. *Atitudine.* Acest concept reprezintă o cucerire relativ nouă în psihologie. El a fost introdus de Müller şi Schumann[15]. În vreme ce Külpe[16] defineşte atitudinea ca o predispoziţie a centrilor senzoriali sau motori pentru o anume excitaţie sau pen-

11 Structura arhetipală s-a aflat dintotdeauna în centrul cercetărilor lui Jung. Versiunea definitivă a noţiunii a fost însă elaborată în timp. Cf. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Von den Wurzeln des Bewußtseins* ş. a.

12 Wundt, *Logik*, I, 1906, p. 20.

13 Cf. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, ediţia a II-a, 1906, p. 104.

14 Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, 1903, p. 529.

15 Pflügers „Archiv", vol. 45, p. 37.

16 *Grundriß der Psychologie*, 1893, p. 44.

tru un impuls permanent, Ebbinghaus[17] o concepe în sens larg, ca deprindere de a introduce obişnuitul în prestaţia individuală care se abate de la obişnuit. Felul în care utilizăm noi termenul derivă din accepţia pe care i-o acordă Ebbinghaus. Atitudinea este pentru noi o dispoziţie a psihicului de a acţiona sau reacţiona într-o anumită direcţie. Denumind acel fenomen particular, respectiv faptul că anumiţi stimuli acţionează uneori puternic, alteori slab, alteori nu acţionează deloc, conceptul de atitudine este foarte important în special pentru psihologia fenomenelor sufleteşti complexe. A fi orientat atitudinal înseamnă: a fi pregătit pentru ceva anume, chiar dacă acest ceva anume nu este conştientizat, căci a fi orientat atitudinal echivalează cu a avea o direcţie apriorică spre ceva precis, indiferent dacă acesta este sau nu reprezentat. Disponibilitatea, care pentru mine este tot una cu atitudinea, constă în faptul că există o anume constelaţie subiectivă, o anume combinaţie de factori psihici sau de conţinuturi care fie determină acţiunea într-o direcţie sau alta, fie concep într-un fel sau altul un stimul exterior. Fără atitudine, nu este posibilă *apercepţia* (v. mai sus) activă. Atitudinea are întotdeauna un punct de orientare care poate fi conştient sau inconştient, căci o combinaţie deja pregătită de conţinuturi va sublinia în actul de apercepţie a unui nou conţinut acele calităţi sau momente care apar ca ţinînd de conţinutul subiectiv. Are loc atunci o selecţie sau o judecată care exclude elementele nepotrivite. De ceea ce este potrivit sau nepotrivit decide combinaţia sau constelaţia gata pregătite. Caracterul conştient sau inconştient al obiectivului nu are nici o importanţă pentru acţiunea selectivă a atitudinii, deoarece selecţia pe care o face atitudinea este dată aprioric şi de altfel ea se produce automat. Distincţia între conştient şi inconştient este însă necesară, deoarece există adesea două atitudini, una conştientă şi alta inconştientă. Ceea ce înseamnă că conştiinţa are pregătite alte conţinuturi decît inconştientul. Deosebit de limpede apare atitudinea dualã în nevrozã.

17 *Grundzüge der Psychologie*, I, 1905, pp. 681 ş. urm.

759. Conceptul de atitudine este întrucîtva înrudit cu acela de apercepţie al lui Wundt, cu deosebire că acesta din urmă închide în sine procesul relaţiei dintre conţinutul disponibil şi conţinutul nou, de aperceput, în timp ce conceptul de atitudine se referă exclusiv la conţinutul subiectiv disponibil. Apercepţia este cumva podul care uneşte conţinutul deja existent şi disponibil cu conţinutul nou, în vreme ce atitudinea este contrafortul podului de pe un mal al apei, iar conţinutul nou, contrafortul de pe celălalt mal. Atitudinea semnifică o *aşteptare*, iar aşteptarea acţionează întotdeauna selectiv şi orientativ. Un conţinut puternic accentuat, situat în orizontul conştiinţei, alcătuieşte (uneori împreună cu alte conţinuturi) o anume constelaţie, echivalentă cu o anume atitudine, căci un astfel de conţinut al conştiinţei favorizează percepţia şi apercepţia asemănătorului şi inhibă percepţia şi apercepţia neasemănătorului. El îşi produce astfel atitudinea care îi corespunde. Acest fenomen automat este o cauză esenţială a unilateralităţii orientării conştiente. Ceea ce ar duce la o pierdere deplină a echilibrului dacă în psihic nu ar exista o funcţie autoreglatoare, *compensatoare* (v. mai sus) care corectează atitudinea conştientă. În acest sens, dualitatea atitudinii este un fenomen normal care se manifestă supărător numai atunci cînd unilateralitatea conştientă este excesivă. Atitudinea ca *atenţie* curentă poate să nu fie decît un fenomen parţial, relativ neimportant sau şi un principiu general care determină întreg psihicul. Dispoziţia, influenţa mediului, a educaţiei, experienţa generală de viaţă sau convingerile pot crea de obicei o constelaţie de conţinuturi care determină, la rîndul ei, continuu şi pînă în cele mai mici detalii, o anumită atitudine. Cineva care resimte deosebit de profund caracterul neplăcut al vieţii va avea, în mod firesc, o atitudine care aşteaptă permanent ceva neplăcut. Această atitudine excesiv conştientă este compensată de o atitudine inconştientă orientată către plăcere. Cel reprimat se aşteaptă întotdeauna la reprimare, el o alege în cursul experienţelor sale, o adulmecă în tot locul; atitudinea lui inconştientă vizează de aceea putere şi superioritate.

760. Întreaga psihologie a individului este în chiar liniile ei mari diferit orientată în funcţie de atitudinea habituală. Cu toate

că legile psihologice generale sînt valabile pentru toţi, ele nu caracterizează niciodată individul singular, căci modul acţiunii lor este complet diferit, în funcţie de atitudinea generală. Aceasta este întotdeauna rezultatul tuturor factorilor capabili să influenţeze substanţial psihicul, deci al dispoziţiei înnăscute, al educaţiei, al influenţelor mediului, al experienţelor de viaţă, al opiniilor şi convingerilor dobîndite prin *diferenţiere* (v. mai jos), al reprezentărilor colective etc. Dacă nu ar fi importanţa absolut fundamentală a atitudinii, existenţa unei psihologii individuale ar fi exclusă. Atitudinea generală produce însă deplasări atît de mari de energie şi schimbări în raporturile reciproce dintre diferitele funcţii, încît de aici rezultă afecte globale care pun adesea sub semn de întrebare valabilitatea legilor psihologice generale. Deşi, de pildă, exercitarea în anumită măsură a funcţiei sexuale trece din motive fiziologice şi psihologice drept indispensabilă, există totuşi indivizi care se pot dispensa aproape complet de ea, fără a manifesta din acest motiv simptome patologice sau limitări evidente ale capacităţii lor de realizare; în schimb, în alte cazuri, tulburări mărunte în acest domeniu pot avea consecinţe grave. Cît de enorme sînt diferenţele individuale le se vede poate cel mai bine în problema plăcerii şi a neplăcerii. Aici eşuează, ca să spun aşa, toate regulile. Există oare ceva care să nu stîrnească omului, după caz, fie plăcere, fie neplăcere? Orice instinct se poate subordona altuia, orice funcţie se poate subordona alteia, dîndu-i ascultare. Instinctul eului sau instinctul puterii se poate pune în slujba sexualităţii sau dimpotrivă o poate supune pe aceasta. Gîndirea înăbuşă tot restul sau simţirea absoarbe gîndirea şi senzaţia; totul depinde de atitudinea care domină.

761. De fapt, atitudinea este un fenomen individual care se refuză modului de examinare ştiinţific. În practică se pot distinge anumite tipuri de atitudine, în măsura în care se pot distinge şi anumite funcţii psihice. De regulă, dacă o funcţie ajunge să predomine, atunci apare şi o atitudine tipică. Fiecare funcţie diferenţiată provoacă o constelaţie de conţinuturi care determină o atitudine corespunzătoare. Intelectualul, afectivul, senzitivul au, fiecare, o atitudine tipică. În afară de aceste tipuri de atitudine pur psihologică, al căror număr s-ar putea înmulţi, există şi tipuri sociale, anume acelea care poartă pecetea unei reprezentări colective. Ele sînt caracterizate de diferite „isme". Aceste atitudini determinate colectiv sînt oricum foarte importante, în unele cazuri chiar superioare ca însemnătate atitudinilor individuale.

762. *Colectiv.* Numesc colective toate acele conţinuturi psihice care particularizează nu un individ, ci mai mulţi indivizi concomitent, prin urmare o societate, un popor sau chiar întreaga umanitate. Astfel de conţinuturi sînt cele descrise de Lévy-Bruhl[18] sub numele de „reprezentări colective mistice" (représentations collectives), proprii primitivilor, ca şi *noţiunile generale* de drept, stat, religie, ştiinţă etc. Dar nu numai noţiunile şi reprezentările pot fi denumite colective, ci şi *sentimentele*. Lévy-Bruhl arată că la primitivi, reprezentările colective exprimă concomitent şi sentimente colective. În virtutea acestei valori afective colective, el califică „reprezentările colective" drept „mystiques", deoarece reprezentările nu sînt doar intelectuale ci şi emoţionale.[19] La cei civilizaţi, anumite noţiuni colective, precum ideea colectivă de Dumnezeu, de drept sau de patrie, se leagă de sentimente colective de acelaşi ordin. Caracterul colectiv este propriu nu doar diferitelor elemente sau conţinuturi psihice, ci şi unor întregi *funcţii* (v. mai jos). Aşa, de pildă, gîndirea ca funcţie totală poate asuma caracter colectiv în măsura în care este o gîndire general valabilă, de exemplu, corespunde legilor logicii. Tot astfel, simţirea ca funcţie totală poate fi colectivă în măsura în care se identifică cu simţirea generală, cu alte cuvinte corespunde aşteptărilor generale, de pildă conştiinţei morale generale etc. Tot astfel, este colectivă acea senzaţie sau acea categorie de senzaţii şi acea intuiţie care concomitent sînt proprii unui grup mai mare de oameni. Contrariul caracterului colectiv este cel *individual* (v. mai jos).

763. *Compensare* înseamnă *echilibrare* sau *înlocuire*. Noţiunea a fost, de fapt, introdusă de A. Adler[20] în psihologia nevro-

18 Lévy-Bruhl, *loc. cit.*, pp. 28 ş. urm.
19 Lévy-Bruhl, *loc. cit.*, pp. 28 ş. urm.
20 Adler, *Über den nervösen Charakter*, 1912.

zelor[21]. El înţelege prin compensare echilibrare funcţională a sentimentului de inferioritate printr-un sistem psihologic compensator, comparabil dezvoltării compensatoare a organelor în cazul insuficienţei organice. Adler afirmă: „O dată cu desprinderea de organismul matern, aceste organe şi sisteme de organe insuficiente intră în luptă cu lumea exterioară, luptă care izbucneşte inevitabil şi cu o violenţă mai mare decît în cazul unui aparat dezvoltat normal. [...] Totuşi caracterul foetal sporeşte totodată compensarea şi supracompensarea, potenţează capacitatea de adaptare la obstacolele obişnuite şi neobişnuite şi asigură constituirea de forme noi, superioare şi de randamente noi, mai înalte"[22]. Sentimentul de inferioritate al nevroticului care, după Adler, corespunde etiologic unei insuficienţe organice, prilejuieşte o „construcţie auxiliară", respectiv o compensare care constă în producerea unei ficţiuni destinate să echilibreze insuficienţa. Ficţiunea sau „linia fictivă de conduită" este un sistem psihologic care încearcă să transforme inferioritatea în superioritate. Importantă în această concepţie este existenţa indenegabilă practic a unei funcţii compensatoare în domeniul proceselor psihologice. Ea corespunde unei funcţii asemănătoare în domeniul fiziologiei, respectiv autodirecţionării sau autoreglării organismului.

764. În vreme ce Adler limitează noţiunea de compensare la echilibrarea sentimentului de inferioritate, eu îi atribui un sens general, înţelegînd prin ea o echilibrare funcţională, generală, o autoreglare a întregului aparat psihic.[23] După părerea mea, activitatea *inconştientului* [24] (v. mai jos) compensează şi exclusivismul atitudinii generale datorat funcţiei conştiente. Conştiinţa este comparată adesea de psihologi cu ochiul; se vorbeşte de un cîmp de vedere, de un punct de vedere al conştiinţei. Prin această comparaţie este caracterizată perfect esenţa funcţiei conştiinţei; doar puţine sînt conţinuturile care pot să atingă gradul cel mai înalt de conştiinţă şi doar un număr limitat de conţinuturi se poate menţine în cîmpul conştiinţei. Activitatea acesteia este *selectivă*. Selecţia pretinde direcţie. Direcţia însă pretinde excluderea *a tot ceea ce este neadecvat*. De unde o anume unilateralitate a orientării conştiinţei. Conţinuturile inhibate şi excluse de la direcţia aleasă cad mai întîi în inconştient, dar constituie, în virtutea existenţei lor afective, o contrapondere la orientarea conştientă, care sporeşte o dată cu creşterea unilateralităţii conştiente şi duce în cele din urmă la o tensiune perceptibilă. Această tensiune echivalează cu o anume frînare a activităţii conştiente, care poate fi totuşi anulată printr-un efort conştient sporit. Dar cu timpul, tensiunea creşte în asemenea măsură încît conţinuturile inconştiente frînate intră în conştiinţă, şi anume prin vise şi imagini spontane. Cu cît unilateralitatea atitudinii conştiente este mai mare, cu atît i se opun mai vehement conţinuturile de provenienţă inconştientă, în aşa fel încît se poate vorbi de un contrast efectiv între conştiinţă şi inconştient. În acest caz compensarea apare sub forma unei funcţii contrastante. Este vorba aici de un caz extrem. De regulă, compensarea prin inconştient nu contrastează cu orientarea conştientă, ci o echilibrează sau o completează pe aceasta. Inconştientul, de pildă, oferă în vis toate conţinuturile constelate de situaţia conştientă, dar frînate de selecţia conştientă şi a căror cunoaştere ar fi indispensabilă conştientului în vederea unei depline adaptări.

765. În stare normală compensarea este inconştientă, adică acţionează reglînd inconştient activitatea conştientă. În nevroză, inconştientul se află într-un contrast atît de puternic cu conştiinţa, încît compensaţia este tulburată. De aici faptul că terapia analitică urmăreşte o conştientizare a conţinuturilor inconştiente, spre a restabili astfel compensarea.

766. *Complexul puterii*. Prin complexul puterii înţeleg întregul complex al reprezentărilor şi aspiraţiilor care tind să aşeze eul deasupra oricăror alte influenţe, supraordonîndu-l acestora, indiferent dacă ele vin din partea oamenilor şi a împrejurărilor sau izvorăsc din propriile instincte, sentimente sau gînduri subiective.

21 Aluzii la teoria compensaţiei şi la Gross, care se inspiră de la Anton.

22 Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, 1907, p. 73.

23 Adler, *Über den nervösen Charakter*, p. 14.

24 Jung, *Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie* (*Gesammelte Werke*, III).

767. *Concretism.* Prin noţiunea de concretism înţeleg o anume particularitate de *gîndire* şi *simţire*, opusă abstracţiunii. Concret înseamnă de fapt „crescut împreună". O noţiune concret gîndită este aceea pe care ne-o reprezentăm ca fiind concrescută sau contopită cu alte noţiuni. O asemenea noţiune nu este nici abstractă, nici distinctă, nici gîndită în sine, ci raportată la ceva cu care se contopeşte. Nediferenţiată, noţiunea este implîntată încă în materialul intuitiv mediat senzorial. Gîndirea concretistă se mişcă printre noţiuni şi intuiţii exclusiv concrete şi se raportează permanent la senzorialitate. Tot astfel, şi simţirea concretistă este întotdeauna dependentă senzorial.

768. Gîndirea şi simţirea primitivă sînt exclusiv concretiste, raportate întotdeauna la senzorialitate. Gîndul primitivului nu are autonomie distinctă, ci se lipeşte de fenomenul material. El se ridică cel mult pînă la treapta analogiei. Tot astfel, simţirea primitivă este permanent raportată la fenomenul material. Gîndirea şi simţirea se sprijină pe senzaţie şi se disting foarte puţin de ea. Concretismul este de aceea un *arhaism* (v. mai sus). Influenţa magică a fetişului nu este trăită ca o stare de afectivitate subiectivă, ci este resimţită ca acţiune magică. Acesta este concretismul sentimentului. Primitivul nu îşi dă seama că ideea lui de Dumnezeu este un conţinut subiectiv, ci crede că arborele sacru este sălaşul lui Dumnezeu, ba chiar Dumnezeu însuşi. Acesta este concretismul gîndirii. La insul civilizat, concretismul gîndirii stă, de pildă, în incapacitatea de a gîndi altceva decît fapte nemijlocite senzorial, de evidenţă imediată, sau în incapacitatea de a distinge simţirea subiectivă de obiectul senzorial dat al simţirii.

769. Concretismul este o noţiune care cade sub incidenţa aceleia mai generale de „participation mystique" (v. mai jos). După cum participarea mistică reprezintă o contopire a individului cu obiectele exterioare, tot astfel concretismul reprezintă contopirea gîndirii şi simţirii cu senzaţia. Concretismul face ca obiectul gîndirii şi al simţirii să fie întotdeauna şi obiect al senzaţiei. Această contopire împiedică o diferenţiere a gîndirii şi simţirii, menţinînd ferm ambele funcţii în sfera senzaţiei, adică în sfera raportării senzoriale, ceea ce face ca ele să nu poată atinge nivelul unor funcţii pure, ci să rămînă subordonate senzaţiei. Apare astfel o predominare a factorului senzaţie în orientarea psihologică. (În legătură cu importanţa factorului senzaţie v. *Senzaţie* şi *Tip*).

770. Dezavantajul concretismului stă în ataşarea funcţiei de senzaţie. Senzaţia fiind percepţia stimulilor fiziologici, concretismul fie menţine ferm funcţia în sfera senzorială, fie o reduce mereu la ea. Rezultă în felul acesta o ataşare a funcţiilor psihologice de senzaţie care împiedică autonomia psihică a individului favorizînd faptele date senzorial. Această orientare este firească preţioasă în ce priveşte recunoaşterea faptelor, nu şi în ce priveşte *interpretarea* lor şi a raportului lor cu individul. Concretismul face să predomine semnificaţia faptelor; el reprimă astfel individualitatea şi libertatea acesteia în favoarea procesului obiectiv. Deoarece însă individul nu este determinat doar de stimuli fiziologici, ci şi de factori care eventual se opun faptelor exterioare, concretismul are drept efect o proiecţie a acestor factori interni asupra faptelor exterioare, iar prin aceasta, o supraevaluare superstiţioasă a faptului pur, la fel ca în cazul primitivului. Un bun exemplu în acest sens îl oferă concretismul simţirii lui Nietzsche şi supraaprecierea derivată de aici a dietei, un altul, materialismul lui Moleschott („Omul este ceea ce mănîncă"). Un exemplu de supraevaluare superstiţioasă a faptelor îl constituie ipostazierea noţiunii de energie în monismul lui Ostwald.

771. *Constructiv.* Utilizez noţiunea într-o accepţie sinonimă cu *sintetic*, cumva pentru a o explica pe aceasta din urmă. Constructiv înseamnă „zidind". Folosesc „constructiv" şi „sintetic" pentru a desemna o metodă opusă celei reductive. Metoda constructivă are în vedere prelucrarea produselor inconştiente (vise, fantezii). Ea porneşte de la produsul inconştient ca de la o expresie *simbolică* (v. mai jos) care reprezintă, anticipînd, un fragment de dezvoltare psihologică.[25] Maeder vorbeşte în acest sens de o adevărată *funcţie prospectivă* a inconştientului, care anti-

25 Un exemplu detaliat în acest sens îl oferă Jung în: *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (*Gesammelte Werke*, I).

cipează aproape în joacă dezvoltarea psihologică viitoare.[26] Şi Adler recunoaşte existenţa unei funcţii anticipative a inconştientului.[27] Sigur este faptul că produsul inconştientului nu trebuie considerat în chip unilateral ca ceva împlinit, ca încheiat, altminteri ar trebui să i se nege orice semnificaţie adecvată scopului. Freud însuşi atribuie visului un rol teleologic, cel puţin de „păzitor al somnului"[28], în vreme ce funcţia prospectivă este limitată de el mai cu seamă la „dorinţe". Caracterul teleologic al tendinţelor inconştiente nu poate fi, prin analogie cu alte funcţii psihologice sau fiziologice, negat *a priori*. Noi considerăm de aceea că produsul inconştientului este o expresie orientată către un ţel sau scop, pe care îl caracterizează în limbaj simbolic.[29]

772. Corespunzător cu această concepţie, metoda constructivă de interpretare nu se ocupă de sursele sau materialele originare ce le stau la baza produsului inconştient, ci încearcă să confere produsului simbolic o expresie generală şi inteligibilă.[30] Ideile apărute spontan în minte în legătură cu produsul inconştient sînt prin urmare examinate din unghiul ţelului şi nu din acela al provenienţei lor. Ele sînt examinate din punct de vedere a ceea ce se face sau nu se face în viitor, ţinîndu-se cu grijă seama de raportul lor cu starea conştiinţei, căci potrivit interpretării compensatoare a inconştientului, activitatea acestuia are o semnificaţie în principal de echilibrare sau de completare a stării de conştiinţă. Deoarece este vorba de o orientare anticipativă, relaţia reală cu obiectul e mult mai puţin importantă decît în cazul procedeului reductiv, care se ocupă de relaţiile efective cu obiectul. E vorba mai degrabă de atitudinea subiectivă în care obiectul este mai întîi doar un semn al tendinţelor subiectului.

26 Maeder, *Über das Traumproblem*. În „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", vol. V, p. 647.

27 Adler, *Über den nervösen Charakter*.

28 Freud, *Traumdeutung*.

29 Vorbind despre semnificaţia *anagogică*, Silberer se exprimă într-un mod asemănător. Cf. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, 1914, pp. 149 ş. urm.

30 Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, pp. 145 ş. urm. (*Gesammelte Werke*, VII).

Metoda constructivă încearcă deci să stabilească sensul produsului inconştient faţă de atitudinea viitoare a subiectului. Deoarece, de regulă, inconştientul nu este capabil să producă decît expresii simbolice, metoda constructivă slujeşte la clarificarea sensului exprimat simbolic, încît situează corect orientarea conştientă; în felul acesta ea procură subiectului acordul cu inconştientul, de care el are nevoie ca să poată acţiona.

773. Nici o metodă de interpretare psihologică nu se sprijină numai pe materialul asociativ al subiectului analizat; metoda constructivă utilizează şi ea anumite materiale comparative. După cum interpretarea reductivă se foloseşte de reprezentări comparative din domeniul biologiei, al fiziologiei, al folclorului, al literaturii etc., tot astfel şi interpretarea constructivă a problemelor gîndirii se raportează la paralele din domeniul filozofiei, iar cea a problemelor intuiţiei la paralele din domeniul mitologic şi din acela al istoriei religiilor.

774. Metoda constructivă este în chip necesar *individualistă*, căci o atitudine viitoare se dezvoltă doar cu pornire de la individ. În schimb, metoda reductivă este *colectivă*, căci ea duce de la cazul individual înapoi la atitudini sau fapte fundamentale generale. Metoda constructivă poate fi aplicată direct de subiect la materialele sale subiective. În acest din urmă caz, ea este o metodă *intuitivă*, utilizată la elaborarea sensului general al unui produs inconştient. Această elaborare se face prin înlănţuirea *asociativă* (deci nu activ *aperceptivă*, v. mai jos) de materiale care îmbogăţesc şi adîncesc în asemenea măsură expresia simbolică a inconştientului (de exemplu, visul), încît ea atinge acea limpezime care face posibilă înţelegerea conştientă. Îmbogăţită astfel, expresia simbolică ajunge să fie întreţesută, şi deci asimilată, în corelaţii mai generale.

775. *Conştiinţă*. Prin conştiinţă înţeleg punerea în relaţie a conţinuturilor psihice cu eul (v. *Eu*); există conştiinţă în măsura în care ea este percepută ca atare de eu.[31] Relaţiile cu eul, în măsura în care nu sînt percepute de acesta, sînt *inconştiente*

31 Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, p. 11. Tot astfel Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1906, p. 3.

(v. mai jos). Conştiinţa este funcţia sau activitatea[32] care întreţine relaţia conţinuturilor psihice cu eul. Conştiinţa nu se identifică cu *psihicul*, căci acesta reprezintă totalitatea conţinuturilor psihice, care nu sînt toate obligatoriu legate direct de eu, adică nu sînt raportate la eu astfel încît să le revină calitatea de conştiinţă. Există o atitudine de complexe *psihice* care nu toate sînt legate în mod necesar de eu.[33]

776. *Diferenţiere* înseamnă dezvoltarea deosebirilor, izolarea părţilor din întregul de care aparţine. Utilizez în această lucrare noţiunea de diferenţiere în principal în legătură cu funcţiile psihologice. Atîta timp cît o funcţie este în asemenea măsură contopită cu o altă funcţie sau cu mai multe, de pildă gîndirea cu simţirea sau simţirea cu senzaţia etc., încît nu se poate manifesta izolat, ea are o condiţie *arhaică* (v. mai sus), nu este diferenţiată, adică nu este separată de întreg ca parte şi nu există ca atare. O gîndire nediferenţiată este incapabilă să gîndească independent de alte funcţii, adică în ea se amestecă fără încetare senzaţii, sentimente sau intuiţii; o simţire nediferenţiată se amestecă, de pildă, cu senzaţii şi fantezii, precum sexualizarea (Freud) simţirii şi a gîndirii în nevroză. De regulă, funcţia nediferenţiată este caracterizată şi de faptul că posedă *ambivalenţă* şi *ambitendinţă*[34], cu alte cuvinte, fiecare poziţie este însoţită vizibil de propria sa negaţie, de unde inhibiţiile caracteristice în utilizarea funcţiei nediferenţiate. Şi părţile acesteia fuzionează între ele, de pildă, o capacitate senzorială nediferenţiată este afectată de faptul că diferitele sfere senzoriale se amestecă (*audition colorée*), o simţire nediferenţiată este afectată de amestecul de ură şi iubire. În măsura în care o funcţie este în întregime sau în mare măsură inconştientă, ea nu este diferenţiată, ci părţile ei se amestecă atît între ele, cît şi cu alte funcţii. Diferenţierea constă în izolarea unei funcţii de alte funcţii şi în izolarea diferitelor ei elemente unele faţă de altele. Fără diferenţiere, direcţia este imposibilă, căci direcţia unei funcţii, respectiv condiţia orientării ei se bazează pe separarea şi excluderea a ceea ce îi este impropriu. Prin contopirea cu ceea ce e impropriu, orientarea devine imposibilă; doar o funcţie diferenţiată se dovedeşte a fi *capabilă de orientare*.

777. *Disimilare*, v. *Asimilare*.

778. *Emoţie*, v. *Afect*.

779. *Empatie*. Empatia este o *introiecţie* (v. mai jos) a obiectului. Pentru descrierea mai amănunţită a noţiunii, v. capitolul VII (v. şi *Proiecţie*).

780. *Enantiodromie*. Enantiodromie înseamnă „a alerga în sens contrar". Prin această noţiune, filozofia lui Heraclit[35] desemnează jocul contrariilor la nivelul devenirii, anume concepţia după care tot ceea ce există trece în contrariul său. „Viul moare iar ceea ce a murit învie, ceea ce e tînăr îmbătrîneşte şi ceea ce a îmbătrînit întinereşte, ceea ce veghează adoarme iar ceea ce a dormit se trezeşte, fluxul zămislirii şi al pieirii nu se opreşte niciodată."[36] „Căci zidire şi nimicire, nimicire şi zidire constituie norma care îmbrăţişează toate sferele vieţii naturii, pe cele mai mici, ca şi pe cele mai mari. Cosmosul însuşi, după cum a ieşit din focul primordial, tot astfel se va reîntoarce în el — un proces dublu care se desfăşoară şi se va desfăşura necontenit la răstimpuri măsurabile, chiar dacă uriaşe."[37] Aceasta este enantiodromia lui Heraclit, potrivit interpreţilor săi avizaţi. Nenumărate fragmente din Heraclit o exprimă. Astfel: „Şi natura tinde către ceea ce este antagonic; de aici, iar nu din ceea ce este identic, izvorăşte armonia ei".

781. „Odată născuţi, ei se hotărăsc să trăiască şi astfel să îndure moartea."

32 Cf. Riehl, in *Zur Einführung in die Philosophie*, p. 161, care concepe conştiinţa tot ca „activitate", ca „proces".

33 Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox* (*Gesammelte Werke*, III).

34 Bleuler, *Die negative Suggestibilität* în „Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1904. *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* în „Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift", 1910. *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1916, pp. 92, 285.

35 Stobaeus, *Ekl.*, I, 60: εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

36 Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, 1856, p. 456.

37 Gomperz, *Griechische Denker*, I, 1911, p. 53.

782. „Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, pentru apă a deveni pământ înseamnă moarte. Pământul se face apă, apa — suflet."

783. „Schimbul se face alternativ, al întregului cu focul, al focului cu întregul, după cum al aurului cu marfa, al mărfii cu aurul."

784. Aplicîndu-şi principiul psihologic, Heraclit spune: „Efesieni, să nu vă lipsească niciodată bogăţia, pentru ca depravarea voastră să apară la lumina zilei."[38]

785. Prin enantiodromie înţeleg manifestarea opusului inconştient, anume în desfăşurare temporală. Acest fenomen caracteristic are loc aproape pretutindeni acolo unde viaţa conştientă este dominată de o tendinţă unilaterală extremă, în aşa fel încît în timp se dezvoltă o contrapoziţie inconştientă, la fel de puternică, ce se manifestă mai întîi prin inhibiţia randamentului conştient, mai apoi prin întreruperea direcţiei conştiente. Un bun exemplu de enantiodromie îl oferă psihologia lui Pavel şi convertirea lui la creştinism; tot astfel, istoria convertirii lui Raymundus Lullius, identificarea cu Cristos a lui Nietzsche bolnav, zeificarea de către acelaşi a lui Wagner şi mai tîrziu adversitatea faţă de el, transformarea lui Swedenborg din savant în vizionar etc.

786. *Eu.* Prin „eu" înţeleg un complex de reprezentări care constituie centrul cîmpului conştiinţei mele şi care îmi pare a poseda un grad înalt de continuitate şi de identitate cu el însuşi. Vorbesc de aceea de „complexul eului"[39]. Acesta este atît conţinut al conştiinţei, cît şi condiţie a *conştiinţei* (v. mai sus), căci sînt conştient de un element psihic anume doar dacă el se raportează la complexul eului. În măsura în care eul nu este decît centrul cîmpului conştiinţei mele, el nu este identic cu totalitatea psihicului meu, ci doar un complex printre altele. Deosebesc de aceea între *eu* şi *sine*, în măsura în care eul nu este decît subiectul conştiinţei mele, iar sinele, subiectul întregului meu psihic, deci şi al celui inconştient. În acest sens, sinele ar fi o mărime ideală care înţelege eul în el însuşi. Sinele apare în fantezia inconştientă ca personalitate supraordonată sau ideală, precum Faust în cazul lui Goethe sau Zarathustra în cel al lui Nietzsche. Din raţiuni de idealitate, trăsăturile arhaice ale sinelui au fost prezentate ca existînd separat de sinele „superior", precum la Goethe în figura lui Mephisto, în Spitteler în figura lui Epimeteu, în psihologia creştină sub chipul diavolului sau al lui Anticrist, la Nietzsche, Zarathustra îşi descoperă umbra în „omul cel mai slut".

787. *Extraversie.* Extraversia înseamnă orientarea în afară a *libidoului* (v. mai jos). Desemnez prin această noţiune o relaţie evidentă a subiectului cu obiectul în sensul unei deplasări pozitive a interesului subiectiv faţă de obiect. Cineva care se află într-o stare extravertită gîndeşte, simte şi acţionează în raport de obiect, şi anume într-un mod direct şi limpede perceptibil, în aşa fel încît nu poate exista nici o îndoială în legătură cu atitudinea sa pozitivă faţă de obiect. Extraversia este de aceea într-o oarecare măsură un transfer al interesului de la subiect la obiect. Dacă extraversia este intelectuală, atunci subiectul se gîndeşte pe sine în obiect; dacă ea este afectivă, subiectul se simte pe sine în obiect. În starea de extraversie subiectul este puternic determinat, chiar dacă nu exclusiv, de obiect. Se poate vorbi de o extraversie *activă*, atunci cînd ea este intenţionată de subiect, şi de o extraversie *pasivă*, atunci cînd obiectul o impune cu forţa, adică atrage interesul subiectului, eventual împotriva propriei intenţii a acestuia.

788. O stare de extraversie habituală duce la apariţia *tipului extravertit* (v. *Tip*).

789. *Fantezie.* Prin fantezie înţeleg două lucruri diferite, anume *fantasma* şi *activitatea imaginativă*. Din textul lucrării mele rezultă sensul atribuit de fiecare dată termenului. Prin fantezie în accepţia de *fantasmă* înţeleg un complex de reprezentări care se deosebeşte de alte complexe de reprezentări prin aceea că nu îi corespunde un conţinut exterior real. Deşi ea se poate baza iniţial pe rememorarea unor imagini legate de trăiri efective, conţinutul ei nu corespunde unei realităţi exterioare, ci este în

38 Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 1912, pp. 79, 82.

39 Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox*, p. 45 (*Gesammelte Werke*, III).

esență doar emanarea activității creatoare a spiritului, o acțiune sau un produs al combinației unor elemente psihice dotate cu energie. În măsura în care energiei psihice i se poate imprima o direcție arbitrară, fantezia poate fi declanșată conștient și arbitrar, fie în totalitate, fie în parte. În primul caz, ea nu este altceva decît o combinație de elemente conștiente. Ceea ce reprezintă, de fapt, doar un experiment artificial, semnificativ din punct de vedere teoretic. În realitatea experienței psihologice de zi cu zi, fantezia este declanșată fie de o atitudine intuitivă, de așteptare, fie este o irumpere în conștiință a unor conținuturi inconștiente.

790. Se poate distinge o fantezie *activă* de una *pasivă*; fanteziile active sînt provocate de intuiție, adică de o atitudine perceptiv orientată către perceperea conținuturilor inconștiente, situație în care libidoul ia în primire toate elementele izvorîte din inconștient, conferindu-le, prin asocierea cu materiale paralele, claritate și relief; fanteziile pasive apar de la început sub formă de imagini, fără o atitudine intuitivă anterioară sau simultană a subiectului cunoscător care rămîne absolut pasiv. Aceste fantezii aparțin „automatismelor" psihice (Janet). Ele pot, firește, să apară doar la o disociere relativă a psihicului, căci apariția lor presupune sustragerea de sub control conștient a unui cuantum substanțial de energie care investește materiale inconștiente. Astfel, viziunea lui Pavel presupune că, inconștient, el era deja creștin, împrejurare care a scăpat atitudinii sale conștiente. Fantezia pasivă este declanșată probabil întotdeauna de un produs inconștient, opus conștiinței, care acumulează în sine aproximativ tot atîta energie cît posedă și atitudinea conștientă și care, în consecință, este aptă să învingă rezistența acesteia din urmă.

791. Fantezia activă, în schimb, își datorează existența nu doar unui proces inconștient intens contrastant ci, în aceeași măsură, și înclinării atitudinii conștiente de a prelua sugestii sau fragmente de corelații inconștiente, relativ slab accentuate, și de a le conferi, prin asocierea cu elemente paralele, o deplină claritate. În cazul fanteziei active e vorba deci nu neapărat de o stare de disociere psihică, ci mai degrabă de o participare pozitivă a conștiinței.

792. Dacă forma pasivă a fanteziei poartă nu rareori pecetea patologicului sau cel puțin a anormalului, forma activă aparține adesea celor mai înalte activități spirituale ale omului. Căci în ea fuzionează, sub forma unui produs comun și unificator, personalitatea conștientă și inconștientă a subiectului. O fantezie astfel constituită poate fi expresia supremă a unității unei individualități și poate chiar să o producă pe aceasta din urmă, fiind tocmai expresia desăvîrșită a unității ei (cf. cu noțiunea de „dispoziție estetică" a lui Schiller). Fantezia pasivă nu este, de regulă, niciodată expresia unei individualități ajunsă la unitate, căci ea presupune, cum am spus, o puternică disociere care, la rîndu-i, nu se poate sprijini decît pe un antagonism la fel de puternic între conștient și inconștient. Fantezia izvorîtă dintr-o astfel de stare prin irumperea în conștiință nu va putea fi niciodată expresia deplină a unei individualități unite, ci va reprezenta precumpănitor punctul de vedere al personalității inconștiente. Viața lui Pavel oferă un bun exemplu în acest sens: convertirea lui la creștinism a corespuns asumării punctului de vedere inconștient de mai înainte și refulării punctului de vedere anticreștin de pînă atunci, acesta din urmă manifestat apoi în crizele sale de isterie. Fantezia pasivă are întotdeauna nevoie să fie supusă unei *critici* conștiente, altminteri ea pune în valoare doar punctul de vedere antagonic al inconștientului. În schimb, fantezia activă, ca produs pe de-o parte al unei atitudini conștiente neantagonice față de inconștient, pe de altă parte al unor procese care se comportă nu antagonic, ci doar compensator față de conștiință, nu are nevoie de astfel de critică, ci doar de *înțelegere*.

793. Ca și în cazul visului (care nu este altceva decît o fantezie pasivă), fantezia are un sens *manifest* și unul *latent*. Primul rezultă din intuirea nemijlocită a imaginii fanteziei, a enunțului nemijlocit al complexului de reprezentări imaginative. Sensul manifest abia dacă merită de cele mai multe ori acest nume, deși în fantezie el este mult mai dezvoltat decît în vis, ceea ce decurge probabil din faptul că, de regulă, fantezia onirică nu are nevoie de o energie specială spre a se putea opune eficient conștiinței adormite, motiv pentru care ajung să fie percepute mai puțin tendințele contrarii și mai mult cele vag compensatoare.

Fantezia stării de veghe, în schimb, trebuie să dispună de o energie considerabilă spre a putea birui inhibiția izvorîtă din atitudinea conștientă. Opoziția inconștientă trebuie să fie foarte puternică pentru a putea pătrunde în conștiință. Dacă ar fi constituită doar din aluzii vagi, greu sesizabile, ea nu ar putea să atragă atenția (libidoul conștient) în asemenea măsură asupra ei încît să poată întrerupe coerența conținuturilor conștiinței. Conținutul inconștient depinde de o foarte puternică coerență interioară, care se exprimă tocmai printr-un sens manifest pronunțat.

794. Sensul manifest are întotdeauna caracterul unui proces intuitiv și concret, care din pricina irealității sale obiective nu poate satisface pretenția conștiinței de a fi înțeleasă. Se va căuta de aceea o altă semnificație a fanteziei, o *interpretare* a acesteia, altfel spus, un sens latent. Deși existența unui sens latent al fanteziei nu pare pentru început deloc sigură și nimic nu se opune unei eventuale contestări a ei, a revendica o înțelegere satisfăcătoare constituie un motiv suficient pentru o cercetare aprofundată. Această cercetare a sensului latent poate fi mai întîi de natură pur *cauzală*: ea se poate interesa de cauzele psihologice ale apariției fanteziei. O astfel de abordare duce, pe de o parte, la motivele îndepărtate care au prilejuit fantezia, pe de altă parte, la constatarea forțelor instinctive răspunzătoare de apariția ei. După cum se știe, Freud a exploatat deosebit de intens această direcție. Am denumit un atare mod de interpretare *reductiv*. Justificarea unei concepții reductive este de la sine înțeleasă; după cum absolut de înțeles este că pentru anumite temperamente acest mod de interpretare a faptelor psihologice este atît de mulțumitor încît ele renunță la orice pretenție de a înțelege lucrurile mai adînc. Dacă cineva lansează un strigăt de ajutor, acest fapt este suficient și satisfăcător explicat prin aceea că respectivul se află pe moment în pericol de moarte. Dacă cineva visează mese încărcate și dacă se dovedește că înainte de culcare a fost chinuit de foame, o asemenea explicație a visului apare ca satisfăcătoare. Dacă cineva care își reprimă sexualitatea, de pildă un sfînt din Evul Mediu, are fantezii sexuale, acest fapt este satisfăcător explicat prin reducere la sexualitatea reprimată.

795. În schimb este puțin satisfăcătoare explicația după care viziunea lui Petru se poate reduce la faptul că, suferind de foame, el a fost împins de inconștientul său să consume animale impure sau că hrana cu animale impure ar însemna în genere doar împlinirea unei dorințe interzise. Tot astfel nu poate satisface exigențele noastre încercarea de a reduce, de pildă, viziunea lui Pavel la refularea invidiei pe care i-ar fi trezit-o rolul jucat de Cristos pe lîngă compatrioții săi și, consecutiv, la identificarea lui cu Cristos. Ambele explicații pot avea ceva adevărat în sine, dar ele nu se află în nici un fel de raport cu psihologia istoricește determinată atît a lui Petru, cît și a lui Pavel. Astfel de interpretări sînt prea simple și prea facile. Istoria universală nu poate fi tratată ca o problemă de fiziologie sau de cronică personală scandaloasă. Acest punct de vedere ar fi prea limitat. Sîntem de aceea nevoiți să ne lărgim substanțial concepția despre sensul latent al fanteziei; mai întîi într-o privință cauzală: psihologia individului nu este niciodată explicabilă exhaustiv prin el însuși, ci trebuie să recunoaștem limpede că ea este determinată, și este într-un anume fel determinată, de împrejurările istorice corespunzătoare. Ea nu este doar o problemă fiziologică, biologică sau personală, ci și una de natură istorică. Și astfel, un fapt psihologic oarecare nu poate fi niciodată explicat total prin cauzalitatea lui; el este un fenomen viu, legat indestructibil de continuitatea procesului vital, în așa fel încît este, pe de-o parte, întotdeauna un *ce* care a devenit, pe de alta, un *ce* în curs de devenire, un *ce* creator.

796. Momentul psihologic are chipul lui Janus: privește atît înainte, cît și înapoi. Fiind în devenire, el pregătește și viitorul. Altminteri, intenția, scopul, punerea de țeluri, antecalcularea sau premoniția ar fi tot atîtea imposibilități psihologice. A explica, de pildă, o opinie prin faptul că alta a precedat-o este cu totul insuficient din punct de vedere practic; pentru a o înțelege trebuie să cunoaștem nu doar cauza care o dictează, ci și sensul, scopul și intenția ei; dacă știm toate acestea, ne declarăm, de regulă, mulțumiți. În viața curentă adăugăm fără șovăială și absolut instinctiv un punct de vedere final oricărei explicații; nu rareori îl considerăm pe acesta chiar decisiv în paguba momen-

tului strict cauzal, probabil din pornirea de a recunoaşte momentul creator propriu fiinţei psihice. Dacă în experienţa de fiecare zi noi acţionăm astfel, atunci trebuie să existe şi o psihologie ştiinţifică în măsură să dea seama de această împrejurare, şi anume nu situîndu-se exclusiv în planul strict cauzal, preluat din domeniul ştiinţelor naturii, ci luînd în considerare şi natura finală a psihicului.

797. Dacă, în experienţa zilnică, orientarea finală a conţinuturilor conştiinţei se află deasupra oricăror îndoieli, nu există, pînă la proba contrară, nici un motiv să presupunem că acesta ar fi cazul şi în cea ce priveşte conţinuturile inconştientului. Potrivit experienţei mele, nu avem motive să contestăm orientarea finală a conţinuturilor inconştiente, dimpotrivă; cazurile în care se ajunge la o explicaţie satisfăcătoare doar prin adoptarea unui punct de vedere final sînt foarte numeroase. Dacă, de pildă, considerăm viziunea lui Pavel în raport cu misiunea lui universală şi ajungem la concluzia că el îi persecuta conştient pe creştini, dar că inconştient îmbrăţişase deja creştinismul, că a devenit creştin prin faptul că la el inconştientul a predominat şi a irupt, căci personalitatea sa inconştientă aspira către acest ţel căruia i-a înţeles instinctiv necesitatea şi importanţa, o atare explicaţie a însemnătăţii acestor stări de fapt îmi pare mai adecvată decît explicaţia care reduce totul la momente personale, deşi, sub o formă ori alta, au jucat şi ele un rol oarecare, căci „preaomenescul" nu lipseşte de nicăieri. Tot astfel, interpretarea finalistă a viziunii sfîntului Petru, sugerată de *Faptele Apostolilor*, este cu mult mai satisfăcătoare decît o ipoteză de fiziologie personală.

798. În concluzie, putem spune că fantezia poate fi înţeleasă atît cauzal, cît şi finalist. Pentru explicaţia cauzală, fantezia apare ca *simptom* al unei stări fiziologice sau personale, produs de evenimente anterioare. Pentru explicaţia finalistă, în schimb, fantezia apare ca un *simbol* care încearcă să caracterizeze sau să interpreteze cu ajutorul materialelor existente un ţel anumit sau mai degrabă o anume linie de dezvoltare psihologică viitoare. Deoarece fantezia activă este principala caracteristică a activităţii artistice, artistul nu este doar un *interpret*, ci şi un *creator*, căci operele sale au valoarea unor simboluri care prefigurează linii de dezvoltare viitoare. Valoarea socială mai limitată sau mai generală depinde de capacitatea vitală mai limitată sau mai generală a individualităţii creatoare. Cu cît individualitatea este mai anormală, adică mai puţin viabilă, cu atît mai limitată este valabilitatea socială a simbolurilor produse de ea, chiar dacă acestea au pentru individualitatea respectivă o însemnătate absolută.

799. Existenţa sensului latent al fanteziei poate fi contestată doar dacă se contestă şi acela al proceselor naturale. Or, ştiinţele naturii l-au demonstrat chiar sub forma legilor naturii. Se admite în general că acestea sînt ipoteze pe care omul le elaborează pentru a explica procesele naturale. În măsura în care este sigur că legile formulate concordă cu procesul obiectiv, sîntem îndreptăţiţi să vorbim de un sens al fenomenului material. În măsura deci în care îzbutim să demonstrăm legalitatea fanteziei, sîntem îndreptăţiţi să vorbim şi de un sens al acesteia. Dar sensul descoperit este satisfăcător, cu alte cuvinte legitatea demonstrată meritã acest nume, doar atunci cînd redă adecvat esenţa fanteziei. A visa cînd dormi este logic, dar această legitate nu ne spune nimic despre esenţa visului. Ea este doar o simplă condiţie a visului. A dovedi că fantezia are un izvor fiziologic este o simplă condiţie a existenţei ei, nu şi o lege a esenţei ei. Legea fanteziei ca fenomen psihologic nu poate fi decît de natură psihologică.

800. Ajungem acum la punctul al doilea al explicaţiei noastre privind noţiunea de fantezie, anume la noţiunea de *activitate imaginară*. Imaginaţia este activitatea reproductivă sau creatoare a spiritului în genere; ea nu este o facultate specială, căci se poate manifesta în toate formele fundamentale ale fenomenului psihic, în gîndire, în sentiment, în senzaţie, în intuiţie. Fantezia ca activitate imaginativă este pentru mine pur şi simplu expresia nemijlocită a activităţii vitale de natură psihică, a energiei psihice care este dată conştiinţei doar sub formă de imagini sau conţinuturi, după cum energia fizică nu se manifestă decît ca stare fizică ce excită pe cale fizică organele de simţ. După cum din punct de vedere energetic orice stare fizică nu este altceva

decît un sistem de forţe, tot aşa şi un conţinut psihic, considerat din unghi energetic, nu este altceva decît un sistem de forţe care apare conştiinţei. Din acest punct de vedere se poate spune că fantezia ca fantasmă nu e nimic altceva decît o cantitate determinată de libido care nu poate apărea conştiinţei niciodată altfel decît sub forma unei imagini. Fantasma este o „idée-force". Fantazarea ca activitate imaginativă este identică cu desfăşurarea procesului de energie psihică.

801. *Funcţie.* (v. şi *Funcţie valoric inferioară*). Prin funcţie psihologică înţeleg o formă anume de activitate a psihicului, care în condiţii schimbate rămîne egală în principiu cu sine însăşi. Din punct de vedere energetic, funcţia este o formă de manifestare a *libidoului* (v. mai jos), care în condiţii schimbate rămîne, în principiu, egală cu sine, asemenea unei forţe fizice care poate fi de fiecare dată considerată ca o formă determinată de energia potenţială. Deosebesc, în mare, patru funcţii fundamentale, două raţionale şi două iraţionale; anume *gîndirea* şi *simţirea*, *senzaţia* şi *intuiţia*. Nu aş putea să ofer *a priori* nici un motiv pentru care socotesc fundamentale aceste funcţii, ci doar să subliniez faptul că mi-am format această concepţie de-a lungul unor ani întregi de experienţă. Disting aceste funcţii între ele, pentru motivul că ele nu se pot raporta, respectiv reduce, unele la celelalte. Principiul gîndirii de pildă este absolut diferit de acela al simţirii etc. Deosebesc, în principiu, această funcţie de fantazare prin faptul că fantazarea îmi apare ca o formă particulară de activitate care se poate manifesta în toate cele patru funcţii fundamentale. Voinţa îmi apare ca un fenomen psihic secundar, tot astfel şi atenţia.

802. *Funcţie valoric inferioară.* Prin funcţie valoric inferioară înţeleg acea funcţie care în procesul de diferenţiere rămîne în urmă. Din experienţă rezultă că este aproape imposibil ca, în pofida condiţiilor generale, toate funcţiile psihologice să se dezvolte concomitent. Chiar exigenţele sociale fac ca omul să-şi diferenţieze în primul rînd şi cel mai mult acea funcţie pentru care este de la natură cel mai dotat sau care îi oferă cele mai eficiente mijloace pentru succesul său social. Foarte adesea, sau aproape de regulă, ne identificăm mai mult sau mai puţin complet cu funcţia cea mai privilegiată şi de aceea cea mai dezvoltată. Aici îşi au originea *tipurile* (v. mai jos) psihologice. Unilateralitatea acestui proces de evoluţie întîrzie inevitabil maturizarea unei funcţii sau a mai multora. Ele pot fi de aceea adecvat numite „inferioare", şi anume în sens psihologic, nu psihopatologic; căci funcţiile rămase în urmă nu sînt nici într-un caz patologice, ci doar întîrziate în raport cu funcţiile favorizate. Ca fenomen, funcţia inferioară este conştientă, dar nu este recunoscută în semnificaţia ei propriu-zisă. Ea se comportă ca numeroase conţinuturi refulate sau insuficient luate în seamă, care pe de-o parte sînt conştiente, pe de alta sînt inconştiente, ca de pildă situaţiile în care cunoaştem un ins anume după înfăţişarea lui exterioară, fără ca să ştim, de fapt, cine este. Astfel, în cazuri normale, funcţia valoric inferioară rămîne, cel puţin în efectele ei, conştientă; în schimb, în nevroză ea este în parte, sau în cea mai mare parte, inconştientă. În măsura în care întreaga masă de libido este îndreptată către funcţia privilegiată, funcţia valoric inferioară se dezvoltă regresiv, adică se reîntoarce la stadiile ei arhaice preliminare, situaţie în care ea devine incompatibilă cu funcţia conştientă, privilegiată. Dacă o funcţie care în mod normal ar trebui să fie conştientă cade în inconştient, atunci şi energia specifică ei trece în inconştient. O funcţie naturală, precum simţirea, are o energie care îi vine de la natură, ea este un sistem viu, solid organizat, care nu poate fi nicicum deposedat cu totul de energia lui.

803. Prin trecerea în inconştient a funcţiei valoric inferioare, restul ei de energie ajunge în inconştient, însufleţindu-l pe acesta în mod nefiresc. Apar astfel fanteziile corespunzătoare funcţiei devenite arhaice. O eliberare pe calea analizei a funcţiei valoric inferioare din inconştient poate avea loc doar prin ridicarea la nivel conştient a formaţiilor imaginative declanşate de funcţia devenită inconştientă. Prin conştientizarea acestor fantezii este redusă în conştiinţă şi funcţia valoric inferioară, conferindu-i-se astfel posibilităţi de dezvoltare.

804. *Funcţie transcendentă*[40], v. *Simbol.*

40 Cf. Jung, *Die transzendente Funktion* (*Gesammelte Werke*, VIII).

805. *Gînd.* Gîndul este conţinutul determinat de discriminarea intelectuală sau materia *funcţiei gîndirii* (v. *Gîndire*).

806. *Gîndire.* Înţeleg prin gîndire una din cele patru funcţii fundamentale (v. *Funcţie*). Gîndirea este acea funcţie psihologică ce corelează (conceptual), potrivit legilor ei proprii, conţinuturi date de reprezentări. Ea este o activitate aperceptivă şi ca atare poate fi împărţită într-o formă *activă* şi una *pasivă*. Gîndirea activă este o acţiune voliţională, cea pasivă o acţiune evenimenţială. În primul caz supun conţinuturile reprezentării unui act de judecată voit, în cel de al doilea caz, se ordonează corelaţii conceptuale, se formează judecăţi care eventual sînt în contradicţie cu intenţia mea sau nu corespund ţelului meu şi sînt lipsite de sentimentul direcţiei, deşi ulterior printr-un act aperceptiv activ pot să-mi dau seama de orientarea lor. Gîndirea activă ar corespunde deci conceptului meu de *gîndire orientată*[41]. În lucrarea mai jos citată am caracterizat insuficient gîndirea pasivă drept „fantazare"[42]. Astăzi aş numi-o gîndire *intuitivă*.

807. O succesiune simplă de reprezentări, denumită de unii psihologi *gîndire asociativă,* nu este pentru mine gîndire, ci simplă *reprezentare.* Se poate vorbi de gîndire, după opinia mea, doar atunci cînd avem în vedere conexiunea unor reprezentări într-un concept, deci cu alte cuvinte atunci cînd există un act de judecată, indiferent dacă el corespunde sau nu intenţiei noastre.

808. Denumesc *intelect* capacitatea gîndirii direcţionate, şi *intuiţie intelectuală*, capacitatea gîndirii pasive sau nedirecţionate. Mai departe, denumesc funcţie *raţională* (v. mai jos), gîndirea direcţionată, intelectul, în virtutea faptului că ordonează în concepte, potrivit condiţiilor normei mele raţionale, conştiente, conţinuturile reprezentării. În schimb, gîndirea nedirecţionată, intuiţia intelectuală, este pentru mine o funcţie *iraţională* (v. mai jos), în virtutea faptului că judecă şi ordonează conţinuturile reprezentării după norme inconştiente şi ca atare nerecunoscute

41 Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, pp. 7 ş. urm. (Reeditare: *Symbole der Wandlung (Gesammelte Werke*, VI).

42 *Loc. cit.*, p. 19.

ca fiind conforme cu raţiunea. Eu pot eventual recunoaşte ulterior că şi actul intuitiv de judecată corespunde raţiunii, deşi el a apărut pe o cale care mie îmi pare iraţională.

809. Prin gîndire afectivă nu înţeleg gîndirea intuitivă, ci gîndirea dependentă de simţire, deci o gîndire care nu îşi urmează principiul său logic, ci care este subordonată simţirii. În gîndirea afectivă legile logicii există doar aparent, în fapt ele sînt suspendate în favoarea intenţiei afective.

810. *Idee.* Folosesc în această lucrare uneori conceptul de idee pentru a desemna un anume element psihologic care se află în relaţie strînsă cu ceea ce numesc *imagine* (v. mai jos). Imaginea poate fi de provenienţă *personală* sau *impersonală*. În ultimul caz, ea este colectivă, caracterizată de calităţi mitologice. Eu o denumesc *imagine primordială*. Dacă nu are caracter mitologic, respectiv dacă îi lipsesc însuşirile plastice, concrete şi este doar colectivă, atunci o denumesc idee. Folosesc termenul de idee ca expresie ce desemnează sensul unei imagini primordiale care a fost abstras din concretismul acesteia. În măsura în care ideea este o abstracţie, ea apare ca fiind derivată sau dezvoltată din ceva mai elementar, ca un produs al gîndirii. Wundt[43] şi alţii dau ideii acest înţeles de secundar şi derivat.

811. În măsura însă în care ideea nu face altceva decît să formuleze sensul unei imagini primordiale, în care ea era deja reprezentată *simbolic*, esenţa ei nu mai este un produs derivat; examinînd lucrurile din unghi psihologic, ea apare ca existînd aprioric, ca o posibilitate dată de conexiuni de gînduri. De aceea, potrivit esenţei şi nu formulării ei, ideea este o mărime psihologică, determinată, existînd aprioric. În acest sens, ideea este la Platon un arhetip al lucrurilor, la Kant „prototipul utilizării intelectului", un concept transcendental care ca atare depăşeşte graniţa experimentabilului[44], un concept raţional „al cărui obiect nu poate fi găsit în ordinea experienţei"[45]. Kant afirmă: „Deşi despre conceptele raţionale transcendentale trebuie să spunem:

43 *Philosophische Studien*, VII, 13.

44 *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Kehrbach, pp. 279 ş. urm.

45 *Logik*, p. 140.

ele nu sunt decît Idei, nu le vom considera totuşi nicidecum ca fiind de prisos şi zadarnice. Căci, deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuşi servi în fond şi fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-şi extindă folosirea lui şi s-o facă uniformă, prin aceasta, el nu cunoaşte, ce-i drept, un obiect *mai mult* decît ar cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai departe condus în această cunoaştere. Fără să mai spun că, poate, aceste Idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice şi, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport şi legătură cu cunoştinţele speculative ale raţiunii."[46]

812. Schopenhauer afirmă: „Înţeleg prin idee oricare din treptele determinate şi fixe de obiectivare a voinţei, în măsura în care aceasta este lucrul în sine şi este ca atare străină de pluralitate, trepte care se comportă faţă de lucrurile individuale la fel ca formele sau ca prototipurile lor eterne."[47] La Schopenhauer, ideea este oricum intuitivă, căci el o concepe exact în sensul atribuit de mine imaginii primordiale, ca fiind însă oricum incognoscibilă individului, revelîndu-se doar „subiectului pur al cunoaşterii", înălţat deasupra voinţei şi a individualităţii.[48]

813. Hegel ipostaziază total ideea şi îi conferă atributul de unică fiinţă reală. Ea este „conceptul, realitatea conceptului şi unitatea amîndurora"[49]. Ea este „zămislire eternă"[50].

814. La Lasswitz, ideea este o „lege care indică direcţia pe care urmează să se dezvolte experienţa noastră". Ea este „realitatea cea mai sigură şi mai înaltă"[51].

815. La Cohen, ideea este „conştiinţa de sine a conceptului", „fundamentarea" fiinţei.[52]

816. Nu vreau să multiplic dovezile privitoare la natura primară a ideii. Citatele pe care le-am dat arată în suficientă măsură că ideea este concepută şi ca mărime fundamentală, existînd *a priori.* Această ultimă calitate ea o deţine de la treapta ce o premerge, respectiv de la *imaginea* (v. mai jos) simbolică primordială. Natura secundară, de ordin abstract şi derivat, ce îi este proprie, ideea o are de la prelucrarea raţională pe care o suferă imaginea primordială pentru a fi aptă de utilizare raţională. Imaginea primordială este întotdeauna şi pretutindeni o mărime psihologică ce se reînnoieşte în forme autohtone. Într-o anumită măsură acelaşi lucru se poate spune şi despre idee. Totuşi, în virtutea naturii sale raţionale, ideea este mult mai supusă prelucrării raţionale care, puternic influenţată de timp şi de împrejurări, îi procură expresiile adecvate, de fiecare dată, spiritului vremii. Din pricina faptului că provine din imaginea primordială, unii filozofi îi atribuie o calitate transcendentală, ceea ce de fapt nu este propriu ideii aşa cum o concep eu, ci mai degrabă imaginii primordiale care este atemporală ca parte componentă, dintotdeauna şi pretutindeni, a spiritului uman. Autonomia ideii vine de asemenea de la imaginea primordială, care nu este creată, ci există dintotdeauna, intrînd în componenţa percepţiei, în aşa fel încît s-ar putea spune că ea tinde din sine însăşi către propria realizare, resimţită fiind de spirit ca o potenţă activ determinantă. Această concepţie nu este de altfel generală, ci depinde probabil de atitudine (cf. cap. VII).

817. Ideea este o mărime psihologică care nu determină numai gîndirea, ci (ca idee practică) şi simţirea. Folosesc termenul de idee oricum doar atunci cînd vorbesc despre determinarea gîndirii la cel care gîndeşte; tot astfel aş vorbi de idee în cazul determinării simţirii la cel care simte. Pe de altă parte, este terminologic adecvat să se vorbească de determinarea prin imaginea primordială atunci cînd avem de-a face cu determinarea apriorică a unei funcţii nediferenţiate. Natura dublă a ideii ca un *ce* concomitent primar şi secundar provoacă ocazional confundarea sa promiscuă cu „imaginea primordială". Pentru atitudinea întrovertită, ideea este *primum movens,* pentru cea extravertită, ea este un produs.

818. *Identificare.* Prin identificare se înţelege un proces psihologic în care personalitatea se *disimilează* (v. *Asimilare*) parţial

46 *Kritik der reinen Vernunft.* [*Ed. cit.*, p. 301 — *n. t.*]
47 *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Vol. I, 25.
48 *Loc. cit.*, § 49.
49 *Ästhetik*, I, 138.
50 *Logik*, III, pp. 242 ş. urm.
51 *Wirklichkeiten*, pp. 152, 154.
52 *Logik der reinen Erkenntnis*, pp. 14, 18.

sau total de sine. Identificarea este o înstrăinare a subiectului de sine însuşi în favoarea unui obiect în care subiectul se deghizează într-o oarecare măsură. Identificarea cu tatăl semnifică practic adoptarea modului de a fi al tatălui, ca şi cum fiul ar fi asemenea părintelui său, iar nu o individualitate diferită de a acestuia. Identificarea se deosebeşte de *imitaţie* prin aceea că este o *imitaţie inconştientă*, în timp ce imitaţia este o copie conştientă. Imitaţia este un auxiliar indispensabil, în slujba personalităţii tinere, în curs de dezvoltare. Ea acţionează stimulator atita timp cît nu este o formă de comoditate, împiedicînd dezvoltarea unei căi individuale adecvate. De asemenea poate fi favorabilă atita timp cît calea individuală nu este încă practicabilă. Dacă se iveşte însă o posibilitate individuală mai bună, identificarea îşi vădeşte caracterul patologic prin aceea că devine tot atît de stinjenitoare pe cît fusese înainte de stimulatoare, susţinînd inconştient dezvoltarea. În acest caz, ea acţionează disociator, scindînd personalitatea în două părţi, străine una de cealaltă.

819. Identificarea nu se referă întotdeauna la persoane, ci şi la lucruri (de pildă, la o mişcare spirituală, o afacere etc.) şi la funcţii psihologice. Această eventualitate este cu deosebire importantă (cf. cap. II). În acest caz, identificarea duce la constituirea unui caracter secundar, şi anume la faptul că individul se identifică în asemenea măsură cu funcţia sa cea mai bine dezvoltată, încît se îndepărteză în mare parte sau total de caracterul său iniţial, individualitatea sa propriu-zisă căzînd în inconştient. Este, aproape de regulă, cazul tuturor care posedă o funcţie diferenţiată. Trebuie chiar să se treacă prin această etapă pentru a se ajunge la individuaţie. Identificarea cu părinţii sau cu membrii apropiaţi ai familiei este în parte un fenomen normal, în măsura în care coincide cu „identitatea familială" existînd aprioric. Într-o atare situaţie e recomandabil să nu se vorbească de identificare, ci corespunzător situaţiei de fapt, de identitate. Identificarea cu membrii familiei se deosebeşte de identitate prin aceea că nu este un fapt aprioric dat, ci apare doar secundar prin următorul proces: individul care se dezvoltă cu pornire de la identitatea familială iniţială se loveşte în procesul său de

adaptare şi de dezvoltare de un obstacol nu uşor de biruit; drept urmare, apare o stază libidinală care îşi caută treptat o cale regresivă. Prin regresie sînt retrăite stări mai vechi, printre care identitatea familială. Tocmai această identitate, aproape depăşită şi trăită regresiv, constituie identificarea cu membrii familiei. Toate identificările cu persoane urmează această cale. Identificarea ţinteşte întotdeauna la obţinerea unui avantaj, la înlăturarea unui obstacol sau la rezolvarea unei probleme în maniera altcuiva.

820. *Identitate.* Vorbesc de identitate în cazul unei echivalenţe patologice. Identitatea este întotdeauna un fenomen inconştient, căci o echivalenţă conştientă ar presupune întotdeauna conştiinţa a două obiecte echivalente, prin urmare separarea subiectului de obiect, ceea ce ar suprima fenomenul identităţii. Identitatea psihologică are deci drept condiţie prealabilă inconştienţa. Ea este o caracteristică a mentalităţii primitive şi baza propriu-zisă a „participării mistice", care nu e nimic altceva decît un reziduu al indistincţiei psihice primordiale între subiect şi obiect, deci al stării inconştiente primordiale; astfel, ea este o caracteristică a stării de spirit proprie primei copilării şi, în fine, o caracteristică a inconştientului civilizatului adult care, dacă nu a trecut în conţinutul conştient, rămîne permanent în stare de identitate cu obiectele. Pe identitatea cu părinţii se sprijină *identificarea* (v. mai sus) cu ei; de asemenea, se întemeiază pe ea posibilitatea *proiecţiei* şi a *introiecţiei* (v. mai jos).

821. Identitatea este în primul rînd o echivalenţă inconştientă cu obiectele. Ea nu este o punere pe aceeaşi treaptă, o identificare, ci o echivalenţă aprioric, ce nu a fost niciodată obiect al conştiinţei. Pe identitate se sprijină prejudecata naivă că psihologia unuia ar fi echivalentă cu psihologia altuia, că aceleaşi motive ar fi valabile pretutindeni, că ceea ce e plăcut pentru mine e şi pentru altul, că ceea ce este imoral pentru mine trebuie să fie în mod necesar şi pentru ceilalţi. Pe identitate se întemeiază şi tendinţa general răspîndită de a voi să schimbi la altul ce ar trebui să schimbi la tine. Pe identitate se întemeiază apoi posibilitatea sugestiei şi a contagiunii psihice. Identitatea apare în cazuri patologice, de exemplu în delirul paranoic de interpretare, în care bolnavul presupune la ceilalţi, fără să ezite, propriul

său conținut subiectiv. Identitatea deschide posibilitatea unui colectivism conștient, a unei atitudini sociale conștiente care și-a găsit expresia cea mai înaltă în idealul iubirii creștine a aproapelui.

822. *Imaginație*, v. *Fantezie*.

823. *Imagine*. Cînd vorbesc în această lucrare de imagine, am în vedere nu copia psihică a obiectului exterior, ci mai degrabă o reprezentare provenind din domeniul terminologiei poetice, anume *reprezentarea imaginară* care se referă doar indirect la percepția obiectului exterior. Ea se bazează mai degrabă pe activitatea imaginară a inconștientului; se manifestă în conștiință ca produs inconștient, și anume mai mult sau mai puțin subit, oarecum ca o viziune sau ca o halucinație, dar fără caracterul patologic al acesteia, adică fără a face parte vreodată din tabloul clinic al unei boli. Imaginea are caracterul psihologic al unei reprezentări imaginare și niciodată pe acela cvasireal al halucinației, adică ea nu stă niciodată în locul realității și este întotdeauna, în calitate de imagine „interioară", deosebită de realitatea senzorială. De regulă, îi lipsește orice proiecție în spațiu, cu toate că în cazuri excepționale poate să apară cumva din afară. Acest mod de apariție se cuvine denumit *arhaic* (v. mai sus), dacă nu este în primul rînd patologic, ceea ce însă nu-i suspendă nicidecum caracterul arhaic. Pe o treaptă primitivă, adică în mentalitatea primitivului, imaginea interioară se transpune ușor în spațiu, sub forma unei viziuni sau a unei halucinații auditive, fără a deveni însă patologică.

824. Dacă, de regulă, imaginea nu are o valoare reală, în schimb, ocazional, ea poate asuma o importanță cu atît mai mare pentru trăirea sufletească, adică o considerabilă valoare psihologică ce reprezintă o realitate „interioară" care depășește în anumite împrejurări importanța realității „exterioare". În acest caz, individul tinde să se adapteze nu la realitate, ci la exigențele interioare.

825. Imaginea interioară este o mărime complexă, alcătuită din materialele cele mai diferite și de origini din cele mai felurite. Ea nu este însă un conglomerat, ci un produs unitar care își are propriul sens autonom. Imaginea este o *expresie concentrată a situației psihice globale* și nu doar sau precumpănitor a conținuturilor inconștiente, dar nu a tuturor conținuturilor, ci doar a celor constelate momentan. Această constelație rezultă, pe de-o parte, din activitatea proprie a inconștientului, pe de alta, din starea momentană a conștiinței care stimulează întotdeauna activitatea materialelor subliminale corespunzătoare și totodată le inhibă pe cele necorespunzătoare. În consecință, imaginea este o expresie atît a situației momentane inconștiente cît și a celei conștiente. Interpretarea sensului ei nu se poate face numai cu pornire de la conștiință sau numai de la inconștient, ci doar ținîndu-se cont de relația lor reciprocă.

826. Numesc *primordială*[53] imaginea care are un caracter *arhaic*. Vorbesc de caracter arhaic atunci cînd imaginea prezintă o remarcabilă concordanță cu motive mitologice cunoscute. În acest caz, ea exprimă, pe de-o parte, materiale precumpănitor *colectiv-inconștiente* (v. mai jos), iar pe de altă parte, indică faptul că situația momentană a conștiinței este supusă mai puțin unei influențe personale și mai mult uneia colective.

827. Imaginea *personală* nu are caracter arhaic și nici semnificație colectivă, ci exprimă conținuturi personal-inconștiente și o situație personal-condiționată a conștiinței.

828. Imaginea primordială pe care am numit-o și „arhetip" este întotdeauna colectivă, adică este comună cel puțin unor întregi popoare sau epoci istorice. Motivele mitologice principale sînt probabil comune tuturor raselor și tuturor timpurilor; am izbutit să demonstrez existența unei serii de motive din mitologia greacă în visele și fanteziile negrilor pur sînge, atinși de boli mintale[54].

829. Din punctul de vedere al unei cauzalități de ordinul științelor naturii, imaginea primordială poate fi interpretată ca un

53 Termen împrumutat de la J. Burckhardt. Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 35 (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

54 Un exemplu remarcabil de imagine arhaică în: Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, pp. 94 ș. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]).

precipitat mnemic, o *engramă* (Semon), apărută prin condensarea a nenumărate procese asemănătoare. În această viziune, imaginea este un precipitat, deci o formă tipică fundamentală, a unei anume trăiri sufleteşti, continuu repetate. Ca motiv mitologic, ea este o expresie permanent activă şi neîncetat reinnoită care fie evocă anumite trăiri sufleteşti, fie conferă acestora formularea adecvată. Din acest punct de vedere, ea este expresia psihică a unei situaţii anatomo-fiziologice determinate. Dacă admitem că orice structură anatomică se datorează efectului pe care condiţiile ambiante îl au asupra materiei vii, atunci putem considera că imaginea primordială în ocurenţa ei perpetuă şi universală răspunde unei influenţe extérioare tot atît de generale şi de constante, care trebuie să aibă caracterul unei legi naturale. În felul acesta orice mit ar putea fi redus la natură — ceea ce numeroşi mitologi au şi făcut — , de exemplu, miturile solare la răsăritul şi apusul zilnic al soarelui, la alternanţa perceptibilă prin simţuri a anotimpurilor. Totuşi astfel nu se poate explica de ce soarele şi metamorfozele sale aparente nu alcătuiesc nemijlocit şi făţiş conţinutul mitului. Faptul că soarele sau luna sau fenomenele meteorologice apar cel puţin alegorizate traduce o colaborare autonomă a psihicului care, drept urmare, nu poate fi nici un simplu produs, nici o simplă copie a condiţiilor de ambianţă. Căci de unde ar avea psihicul facultatea de a se situa în afara percepţiei senzoriale? De unde ar avea el facultatea de a face mai mult, sau de a face altceva, decît de a confirma mărturiile simţurilor? În faţa acestor întrebări, teoria engramelor a lui Semon, bazată pe cauzalitatea ştiinţelor naturii, nu mai este suficientă. Sîntem, prin urmare, constrînşi să presupunem că structura dată a creierului îşi datorează alcătuirea nu doar influenţei condiţiilor ambiante, ci şi constituţiei specifice şi autonome a materiei vii, adică unei legi date o dată cu viaţa. Constituţia dată a organismului este de aceea un produs, pe de-o parte, al condiţiilor exterioare, pe de alta, al determinărilor inerente viului. Corespunzător, şi imaginea primordială este neindoielnic de raportat, pe de-o parte, la anumite procese perceptibile ale naturii, în veşnică reînnoire şi deci neîntrerupt active, pe de altă parte, la anumite determinări interioare ale vieţii spirituale şi ale vieţii

în genere. Organismul opune luminii o nouă structură, ochiul, iar spiritul opune procesului naturii o imagine simbolică ce îl percepe pe acesta precum ochiul percepe lumina. Şi după cum ochiul este o mărturie a activităţii creatoare specifice şi autonome a materiei vii, tot astfel şi imaginea primordială este o expresie a forţei creatoare, proprii şi autonome a spiritului.

830. Imaginea primordială este astfel o expresie care sintetizează procesul viu. Ea conferă percepţiilor senzoriale şi celor interioare ale spiritului, iniţial haotice şi dezordonate, un înţeles structurant care le leagă, eliberînd astfel energia psihică de legătura cu percepţia simplă şi neînţeleasă. Ea leagă însă şi energiile descătuşate prin percepţia stimulilor de un sens determinat care conduce acţiunea pe căi corespunzătoare lui.

831. Imaginea primordială este treapta premergătoare a *ideii* (v. mai sus), solul matricial al acesteia. Pornind de aici şi prin eliminarea *concretismului* (v. mai sus) propriu şi necesar al imaginii primordiale, raţiunea dezvoltă din acest sol matricial un concept — e vorba tocmai de idee — care se deosebeşte de toate celelalte concepte prin faptul că nu este dat prin experienţă, ci se dovedeşte a fi un principiu situat la baza oricărei experienţe. Această calitate ideea o deţine de la imaginea primordială care ca expresie a structurii cerebrale specifice conferă formă precisă oricărei experienţe.

832. Gradul de eficienţă psihologică a imaginii primordiale este determinat de atitudinea individului. Dacă atitudinea este introvertită, se produce, ca urmare a abstragerii libidoului din obiectul exterior, o accentuare sensibilă a obiectului interior, respectiv a gîndului. De aici rezultă o dezvoltare deosebit de intensă a gîndurilor pe linia trasată anticipativ şi inconştient de imaginea primordială. Aceasta iese astfel indirect la lumină. Continuînd dezvoltarea intelectuală se ajunge la idee, care nu e altceva decît imaginea primordială formulată în ordinea intelectului. Dincolo de idee duce numai dezvoltarea funcţiei contrare, astfel spus, dacă ideea este sesizată intelectualmente, ea tinde să acţioneze asupra vieţii. Ea atrage de aceea simţirea care în acest caz este mai puţin diferenţiată şi, drept urmare, mai concretistă decît gîndirea. Simţirea este din acest motiv impură şi

contopită cu inconştientul, căci nediferenţiată. Într-o atare situaţie, individul este incapabil să unească simţirea astfel constituită cu ideea. Atunci, în cîmpul vizual lăuntric, imaginea primordială apare sub formă de *simbol* (v. mai jos). În virtutea naturii sale concrete, ea poate percepe sentimentul concret încă nediferenţiat, iar în temeiul semnificaţiei sale, ea poate percepe ideea a cărei mamă este, contopind astfel ideea şi simţirea. Imaginea primordială asumă deci un rol mediator şi îşi demonstrează din nou eficienţa salvatoare pe care a avut-o întotdeauna în religii. Motiv pentru care aş raporta ceea ce Schopenhauer spune despre idee mai degrabă la imaginea primordială, deoarece, cum am explicat în cadrul definiţiei *ideii*, aceasta nu este în întregime şi exclusiv aprioricâ, ci trebuie interpretată şi ca produs derivat care s-a dezvoltat cu pornire de la ceva. Îl rog deci pe cititor ca, în citatul din Schopenhauer ce urmează, să înlocuiască termenul „idee" din text cu „imagine primordială", pentru a înţelege la ce mă refer.

833. „De individ ca atare, ea — ideea — nu este niciodată recunoscută, ci doar de acela care s-a ridicat deasupra oricărei individualităţi pînă la subiectul pur al cunoaşterii: deci ea este accesibilă doar geniului şi aceluia care prin intensificarea, de cele mai multe ori prilejuită de operele geniului, a forţei sale pure de cunoaştere se află într-o stare de spirit genială: de unde faptul că ideea nu este pur şi simplu, ci doar determinat, comunicabilă, căci odată concepută şi repetată (de exemplu) în opera de artă, ea se adresează fiecăruia doar potrivit cu valoarea intelectuală ce îi este acestuia proprie" etc.

834. „Ideea este, în virtutea formei temporale şi spaţiale a aprehensiunii, unitate prăbuşită în pluralitate."

835. „Conceptul este asemenea unui recipient fără viaţă în care lucrurile introduse zac într-adevăr alături, din care însă nici nu se poate socoti altceva decît s-a pus: ideea, în schimb, dezvoltă în cel care a înţeles o reprezentări noi în raport de conceptul omonim: ea este asemenea unui organism viu, în dezvoltare, dotat cu forţă de zămislire, care produce ceea ce nu a fost introdus în compartimentele sale."[55]

55 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, p. 49.

836. Schopenhauer a recunoscut limpede că „ideea", adică imaginea primordială, după definiţia mea, nu este accesibilă în modul în care este produsă o noţiune sau o „idee" („idee" în accepţia lui Kant de „concept din noţiuni"[56], ci că la ea se poate ajunge cu ajutorul unui element de dincolo de intelectul formulator, ceva în genul „stării de spirit geniale" de care vorbeşte Schopenhauer şi care nu e altceva decît o stare afectivă. Căci de la idee se ajunge la imaginea primordială doar prin faptul că drumul care duce la idee poate fi continuat, trecînd peste punctul ei culminant, pînă la funcţia contrară.

837. Faţă de claritatea ideii, imaginea primordială are avantajul de a fi vie. Ea este un organism propriu, însufleţit, „dotat cu forţă de zămislire", organizare ereditară de energie psihică, sistem solid care nu e doar expresia, ci şi posibilitatea de desfăşurare a procesului energetic. Pe de-o parte, ea caracterizează felul mereu acelaşi în care s-a desfăşurat din timpuri imemoriale procesul energetic, pe de altă parte, ea face reinnoit posibilă această curgere regulată, mijlocind o aprehensiune sau o înţelegere psihică de situaţii, în aşa fel încît viaţa să poată fi mereu continuată. Ea este cealaltă faţă a *instinctului*, acţiune de ordin teleologic, dar care presupune totodată şi o înţelegere, adecvată sensului şi scopului deopotrivă, a situaţiei date. Aprehensiunea situaţiei date este conferită de imaginea existînd aprioric. Ea reprezintă formula utilizabilă fără de care aprehensiunea unei noi stări de fapt ar fi imposibilă.

838. *Imagine a sufletului*. Imaginea sufletului reprezintă un caz special de *imagini* (v. mai sus) psihice, produse de inconştient. După cum *persona*, atitudinea exterioară, apare în vise în general sub chipul anumitor persoane posedînd într-un grad foarte marcat calităţile corespunzătoare, tot astfel inconştientul figurează sufletul, atitudinea interioară, prin persoane prezentînd calităţi corespunzătoare sufletului. O astfel de imagine se numeşte imagine a sufletului. Ocazional e vorba de persoane complet necunoscute sau de persoane mitologice. La bărbaţi, sufletul este, de regulă, înfăţişat de inconştient sub forma unei per-

56 *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, p. 279.

soane feminine; invers la femei. În cazurile în care individualitatea este inconştientă şi asociată de aceea sufletului, imaginea acestuia va fi de acelaşi sex. În toate împrejurările în care subiectul se identifică cu *persona* (v. *Suflet*) şi deci sufletul este inconştient, imaginea acestuia este transferată într-o persoană reală. Această persoană este obiect de iubire sau de ură sau chiar de spaimă intensă. Influenţele acestei persoane au un caracter de imediatitate şi de constrîngere inevitabilă, căci suscită întotdeauna un răspuns afectiv. Afectul vine din aceea că o adaptare conştientă efectivă la obiectul ce reprezintă imaginea sufletului este imposibilă. Din pricina imposibilităţii, a inexistenţei unei relaţii obiective, libidoul se acumulează şi explodează într-o descărcare afectivă. În locul unor adaptări eşuate apar întotdeauna afecte. O adaptare conştientă la obiectul care reprezintă imaginea sufletului este imposibilă tocmai fiindcă, pentru subiect, sufletul este inconştient. Dacă ar fi conştient, subiectul l-ar putea distinge de obiect şi, în consecinţă, ar putea suspenda efectele nemijlocite ale obiectului, căci acestea provin din proiecţia pe obiect a imaginii sufletului [57]

839. În real, suportul care se potriveşte cel mai bine imaginii sufletului unui bărbat, în virtutea calităţii feminine a sufletului său, este o femeie, şi invers; pentru femeie, un bărbat. Întotdeauna acolo unde există o relaţie inevitabilă, de efect, ca să spun aşa, magic între sexe, ne aflăm în prezenţa unei proiecţii a imaginii sufletului. De vreme ce aceste relaţii sînt frecvente, probabil că şi sufletul este frecvent inconştient, adică trebuie să fie numeroşi oamenii care nu au conştiinţa atitudinii pe care o adoptă în faţa proceselor psihice interioare. Inconştienţa fiind întotdeauna însoţită de o identificare corespunzătoare cu *persona*, această identificare trebuie să fie de asemenea frecventă. Ceea ce se produce într-adevăr, de vreme ce numeroase persoane se identifică atît de complet cu atitudinea lor exterioară, încît ei nu mai au nici o relaţie conştientă cu procesele lor interioare. Oricum, se produce şi situaţia inversă; imaginea sufletului nu se proiectează, ci rămîne în subiect; acesta se identifică astfel cu

57 Cf. Jung, *Die Psychologie der Übertragung* (*Gesammelte Werke*, XVI).

sufletul propriu în măsura în care este convins că modul său de a se comporta faţă de propriile procese lăuntrice reprezintă caracterul său unic şi real. În acest caz, ca urmare a stării sale de inconştienţă, persoana este proiectată, anume asupra unui obiect de acelaşi sex. Este baza a numeroase cazuri de homosexualitate manifestă sau latentă; sau de transfer patern la bărbaţi, respectiv de transfer matern la femei. Astfel de transferuri afectează întotdeauna oameni cu adaptare exterioară defectuoasă şi cu o lipsă relativă de relaţii, căci identificarea cu sufletul creează o atitudine care se orientează precumpănitor în funcţie de percepţia proceselor interioare, ceea ce răpeşte obiectului influenţa sa determinantă.

840. Dacă imaginea sufletului este proiectată, apare o legătură afectivă necondiţionată cu obiectul. Dacă nu este proiectată, apare o stare de relativă neadaptare, numită de Freud *narcisism*. Proiectarea imaginii sufletului dispensează de preocuparea legată de procesele lăuntrice atîta vreme cît comportamentul obiectului concordă cu imaginea sufletului. Subiectul este pus astfel în situaţia de a-şi trăi şi dezvolta mai departe *persona* proprie. În timp, obiectul însă abia dacă va fi în stare să corespundă întotdeauna exigenţelor imaginii sufletului, deşi există femei care izbutesc, în paguba propriei lor vieţi, să joace pe lîngă soţii lor, de-a lungul a numeroşi ani, rolul imaginii sufletului. În acest scop, ele sînt ajutate de instinctul lor biologic de femei. Acelaşi lucru îl poate face inconştient un bărbat pentru soţia sa, dar atunci el este determinat să facă fapte ce-i depăşesc capacităţile, atît în bine, cît şi în rău. Şi el este ajutat de instinctul său biologic masculin.

841. Dacă imaginea sufletului nu este proiectată, apare cu timpul o diferenţiere de-a dreptul patologică în relaţiile cu inconştientul. Subiectul este inundat în măsură crescîndă de conţinuturile inconştiente pe care nu le poate nici utiliza şi nici prelucra în vreun fel, din cauza relaţiei sale defectuoase cu obiectul. E de la sine înţeles că astfel de conţinuturi prejudiciază în bună măsură raportul cu obiectul. Aceste două atitudini reprezintă, firește, cazuri limită, între care se plasează atitudinile normale. După cum se ştie, insul normal nu este caracterizat de

claritatea, puritatea sau adîncimea fenomenelor sale psihologice, ci mai degrabă de caracterul lor atenuat şi estompat. La oamenii cu atitudine exterioară cordială şi lipsită de agresivitate, imaginea sufletului are, de regulă, un caracter răutăcios. Un exemplu literar în acest sens îl oferă femeia demonică ce îl însoţeşte pe Zeus în *Primăvara olimpică* a lui Spitteler. „Bărbatul decăzut este adesea pentru femeile idealiste un purtător al imaginii sufletului, de unde, în astfel de cazuri, frecventele „fantezii de salvare"; acelaşi lucru la bărbaţii pentru care prostituata este împodobită cu aureola sufletului ce trebuie salvat.

842. *Inconştient.* Noţiunea de inconştient este pentru mine de natură *exclusiv psihologică* şi nu filozofică, în sens metafizic. Inconştientul este, după opinia mea, o noţiune psihologică de graniţă ce acoperă toate conţinuturile şi procesele psihice care nu sînt conştiente, adică nu sînt raportate perceptibil la eu. Legitimitatea în genere a discuţiei despre existenţa proceselor inconştiente decurge pentru mine exclusiv din experienţă, şi anume mai întîi din experienţa psihopatologiei care arată de o manieră indiscutabilă că, de pildă, într-un caz de amnezie isterică, eul ignoră total existenţa unor complexe psihice intinse, dar că o procedură hipnotică simplă este în stare să determine, în momentul imediat următor, reproducerea perfectă a conţinutului pierdut. Din miile de experienţe de acest fel rezultă legitimitatea discuţiei despre existenţa conţinuturilor psihice inconştiente. A şti în ce stare se află un conţinut inconştient, atîta timp cît el nu este ataşat conştiinţei, scapă oricărei posibilităţi de cunoaştere. Este de aceea inutil a voi să formulăm ipoteze în această privinţă. Unor astfel de fantezii le aparţin, de pildă, supoziţia cerebraţiei, a procesului fiziologic etc. Cu totul imposibil este să se stabilească şi întinderea inconştientului, cu alte cuvinte, să se fixeze conţinuturile pe care el le înglobează. În această privinţă decide doar experienţa. Graţie ei ştim că, pierzîndu-şi valorile energetice, conţinuturile conştiente pot deveni inconştiente. Acesta este procesul normal al uitării. Că aceste conţinuturi care cad sub pragul conştiinţei nu se pierd pur şi simplu, aflăm tot din experienţă: după decenii de cufundare în inconştient, ele se pot din nou ridica la suprafaţă, dacă împrejurările sînt adecvate,

precum în vis, în hipnoză sau sub formă de criptomnezie[58], ori prin reimprospătarea asociaţiilor cu conţinut uitat.

843. Experienţa ne învaţă mai departe că conţinuturile conştiente, fără să-şi piardă considerabil din valoare, pot cădea sub pragul conştiinţei prin uitare intenţionată — ceea ce Freud numeşte *refularea* unui conţinut penibil. Un efect asemănător îl are şi disocierea personalităţii, adică destrămarea unităţii conştiinţei ca urmare a unui afect puternic, a unui şoc nervos sau a disocierii conştiinţei în schizofrenie (Bleuler).

844. Ştim astfel tot din experienţă că percepţiile senzoriale, ca urmare a unei intensităţi scăzute sau a unei atenţii deviate, nu mai ajung la nivelul apercepţiei conştiente, devenind totuşi conţinuturi psihice prin apercepţie inconştientă, ceea ce iarăşi se poate demonstra prin hipnoză. Acelaşi lucru se petrece cu anumite concluzii sau combinaţii care rămîn inconştiente ca urmare a valorii lor scăzute sau a devierii atenţiei. În fine, tot experienţa ne învaţă că există corelaţii psihice inconştiente, de pildă, imagini mitologice, care, nefiind niciodată obiecte ale conştiinţei, decurg în întregime din activitatea inconştientă.

845. Experienţa ne oferă deci puncte de sprijin care confirmă presupunerea că există conţinuturi inconştiente. Ea nu poate însă să ne spună nimic în legătură cu ceea ce ar putea constitui conţinuturi inconştiente. E de prisos a formula orice ipoteză în acest sens, deoarece determinarea întinderii cîmpului inconştientului e cu neputinţă de aproximat. Unde se situează graniţa unei percepţii senzoriale subliminale? Există vreo măsură capabilă să dea seama de gradul de subtilitate şi de întindere al unor combinaţii inconştiente? Cînd dispare cu totul un conţinut uitat? Tot atîtea întrebări fără răspuns.

846. Experienţa noastră de pînă acum privind natura, conţinuturilor inconştiente ne îngăduie o anume clasificare generală.

---

58 Cf. Flournoy, *Des Indes à la Planète Mars, 1900. Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, în: „Archives de Psychologie", I (1901), p. 101. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*. Cf. apoi articolul despre *Kryptomnesie* (ambele în *Gesammelte Werke*, I).

Putem astfel să deosebim un inconştient *personal* care cuprinde toate achiziţiile existenţei personale, deci tot ceea ce a fost uitat sau refulat, precum şi percepţii, gînduri şi sentimente subliminale. Alături de aceste conţinuturi personale inconştiente există altele care provin nu din achiziţii personale, ci din posibilitatea transmisă ereditar a funcţionării psihice în genere, anume din structura cerebrală moştenită. Acestea sînt conexiuni mitologice, motive şi imagini care pot apărea oricînd şi oriunde, dincolo de orice migraţie sau tradiţie istorică. Denumesc aceste conţinuturi *inconştient colectiv*. Experienţa ne arată că, asemenea conţinuturilor conştiente, şi cele inconştiente sînt angrenate într-o activitate precisă. După cum din activitatea psihică conştientă decurg anumite rezultate sau anumite produse, tot astfel, şi din activitatea inconştientă apar anumite produse, precum visele sau fanteziile. E inutil a se specula pe seama cuantumului de participare a conştiinţei, spre pildă, la vise. Un vis oarecare ni se înfăţişează ca atare, noi nu îl elaborăm conştient. Evident că reproducerea conştientă sau chiar percepţia îl modifică sensibil, fără însă a suprima faptul fundamental, care este mişcarea productivă de provenienţă inconştientă.

847. Numim *compensator* (v. mai sus) raportul funcţional dintre procesele inconştiente şi conştiinţă, căci, potrivit observaţiei, procesul inconştient împinge la suprafaţă materialul subliminal, constelat prin starea conştiinţei, deci toate acele conţinuturi care, dacă totul ar fi conştient, ar trebui neapărat să facă parte din situaţia conştientă. Funcţia compensatoare a inconştientului apare cu atît mai limpede cu cît atitudinea conştientă este mai unilaterală, împrejurare ilustrată abundent în patologie.

848. *Individ.* Individul este fiinţa în singularitatea ei; individul psihologic este caracterizat de psihologia particulară şi, în anume privinţă, unică ce îi este proprie. Particularitatea psihicului individual apare mai puţin la nivelul elementelor şi mai mult la acela al structurilor sale complexe. Individul psihologic, sau individualitatea psihologică, există inconştient *a priori*; el nu există conştient decît în măsura în care subiectul are conştiinţa elementelor care îl particularizează, adică în măsura în care se deosebeşte conştient de ceilalţi. Individualitatea psihică

este un dat corelativ individualităţii fizice; dar iniţial, cum am arătat, ea este doar inconştientă. E nevoie de un proces conştient de diferenţiere, de *individuaţie* (v. mai jos), pentru ca individualitatea să se conştientizeze, altfel spus să se desprindă din identitatea cu obiectul. Identitatea cu obiectul a individualităţii este echivalentă cu inconştientul acesteia. Dacă individualitatea este inconştientă, nu există individ psihologic, ci doar o psihologie colectivă a conştiinţei. În acest caz, individualitatea inconştientă apare ca fiind identică cu obiectul, ca fiind proiectată asupra lui. Drept urmare, obiectul are o valoare hipertrofiată, iar influenţa lui determinantă este prea puternică.

849. *Individualitate.* Înţeleg prin individualitate unicitatea şi particularitatea individului din toate punctele de vedere psihologice. Individual este tot ceea ce nu e colectiv, deci tot ceea ce aparţine unui singur individ şi nu unui grup mai mare de indivizi. Nu s-ar putea vorbi de individualitatea elementelor psihologice, ci doar de aceea a grupărilor sau combinaţiilor lor singulare şi unice.

850. *Individuaţie.* Noţiunea joacă un rol nu lipsit de importanţă în psihologia noastră. Individuaţia este, în genere, un proces de formare şi particularizare a individului, în special de dezvoltare a individului psihologic ca fiinţă distinctă de ansamblu, de psihologia colectivă. Individuaţia este deci un *proces de diferenţiere*, al cărei ţel stă în dezvoltarea personalităţii individuale. Individuaţia este o necesitate firească în măsura în care frînarea ei prin reglementări excesive sau chiar exclusive, potrivit normelor colective, ar prejudicia grav activitatea vitală a individului. Individualitatea este însă deja dată fizic şi fiziologic, de unde şi expresia ei psihologică corespunzătoare. O frînare considerabilă a individualităţii presupune de aceea o mutilare artificială. Este fără doar şi poate că un grup social alcătuit din indivizi estropiaţi nu poate fi o instituţie sănătoasă, viabilă în timp; căci doar acea societate care îşi poate conserva coerenţa internă şi valorile colective, acordînd totodată individului maxima libertate posibilă, are şanse de viaţă durabilă. Deoarece individul nu este doar fiinţă individuală, existenţa lui presupunînd

relaţii colective, procesul de individuaţie nu duce la izolare, ci la o coeziune colectivă mai intensă şi mai generală.

851. Procesul psihologic al individuaţiei este strîns conexat de aşa-numita *funcţie transcendentă*, care determină liniile individuale de dezvoltare ce nu ar putea fi atinse doar pe calea normelor colective (v. *Simbol*).

852. Individuaţia nu poate în nici un caz constitui unicul ţel al educaţiei psihologice. Înainte ca ea să devină scop, este necesar ca educaţia să-l fi atins pe al ei, respectiv adaptarea la un minim de norme colective necesare existenţei: pentru ca o plantă să fie pusă în situaţia de a-şi dezvolta la maxim particularităţile, trebuie mai întîi ca ea să poată creşte în solul în care a fost sădită.

853. Individuaţia se află mai mult sau mai puţin în opoziţie cu norma colectivă, căci ea este separare şi diferenţiere de general şi constituire a particularului, dar nu o particularitate *căutată*, ci una întemeiată aprioric în dispoziţia subiectului. Opoziţia cu norma colectivă este însă doar aparentă, căci la o examinare mai atentă, punctul de vedere individual nu este *contrar* normei colective, ci este doar *altfel* orientat. Calea individuală nici nu poate fi în opoziţie cu norma colectivă, deoarece opoziţia cu aceasta din urmă nu ar putea fi decît o *normă* contrară. Calea individuală însă nu este niciodată o normă. O normă apare pe baza totalităţii căilor individuale şi nu are legitimitate existenţială şi efect vitalizant decît atunci cînd există, în genere, căi individuale care tind să se orienteze din cînd în cînd după normă. Cînd are valoare absolută, o normă nu slujeşte la nimic. Un conflict adevărat cu norma colectivă apare doar atunci cînd calea individuală este ridicată la rangul de normă, ceea ce constituie intenţia individualismului extrem. O astfel de intenţie este evident patologică şi contrară vieţii. Ea nu are nimic a face cu individuaţia care se angajează, ce-i drept, pe o cale individuală lăturalnică, dar nu se poate lipsi de normă nici pentru orientarea proprie faţă de societate, nici pentru a stabili raportul colectiv indispensabil vieţii indivizilor în societate. Individuaţia duce de aceea la o preţuire firească a normelor colective, în vreme ce pentru o orientare colectivă, exclusivă a vieţii, norma este inutilă într-o măsură din ce în ce mai mare; de unde prăbuşirea moralităţii. *Cu cît normarea colectivă a omului este mai puternică, cu atît imoralitatea sa individuală este mai mare.* Individuaţia coincide cu dezvoltarea conştiinţei din starea de *identitate* primordială (v. *Identitate*). Individuaţia semnifică deci o lărgire a sferei conştiinţei şi a vieţii psihologice conştiente.

854. *Instinct.* Atunci cînd vorbesc aici sau în alte lucrări de instinct, am în vedere ceea ce se înţelege de obicei prin acest termen: *constringerea* la anumite acţiuni. Ea poate proveni de la o excitaţie exterioară sau interioară, declanşată de mecanismul instinctului sau poate avea cauze organice situate în afara sferei relaţiilor psihice cauzale. *Instinctiv* este orice fenomen psihic care nu îşi are originea într-o cauză pusă intenţionat de voinţă, ci într-o constrîngere dinamică, indiferent dacă această constrîngere provine direct din surse extrapsihice sau este esenţialmente determinată de energiile declanşate doar de intenţia voliţională; în ultimul caz, cu rezerva că rezultatul produs depăşeşte efectul ţintit de voinţă. Noţiunea de instinct reuneşte, după părerea mea, toate fenomenele psihice de a căror energie conştiinţa nu poate să dispună.[59] Prin urmare, potrivit acestei concepţii, *afectele* (v. mai sus) aparţin atît proceselor instinctuale cît şi proceselor afective (v. *Simţirea*). Procesele psihice care în împrejurări obişnuite sînt funcţii voliţionale (sînt deci subordonate în întregime controlului conştiinţei) pot în împrejurări anormale să devină procese instinctive dacă li se asociază o energie psihică inconştientă. Acest fenomen apare atunci cînd sfera conştiinţei este limitată de refularea unor conţinuturi incompatibile sau cînd se produce un „abaissement du niveau mental" (Janet) ca urmare a oboselii, a intoxicaţiilor sau, în genere, a proceselor cerebrale patologice, într-un cuvînt, acolo unde conştiinţa nu mai poate, sau nu poate încă, să controleze procesele cele mai accentuate.

855. Nu le-aş considera procese instinctive, ci automate, pe acelea care au fost cîndva conştiente, iar cu timpul s-au auto-

59 Cf. Jung, *Instinkt und Unbewußtes*, în: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, pp. 259 ş. urm. (*Gesammelte Werke*, VIII).

matizat. În mod obişnuit, ele nu se comportă ca instincte, căci în condiţii normale nu apar niciodată sub formă de constringeri, ci doar atunci cînd primesc o energie de origine străină.

856. *Intelect.* Prin intelect înţeleg *gîndire direcţionată* (v. mai sus).

857. *Introiecţie.* Termenul a fost introdus de Avenarius[60] ca omolog *proiecţiei.* Dar transferul în obiect al unui conţinut subiectiv pe care îl are în vedere introiecţia poate fi tot atît de bine exprimat prin noţiunea de proiecţie care este preferabilă pentru desemnarea acestui proces. Ferenczi a definit noţiunea de introiecţie ca fiind opusă celei de „proiecţie", anume ca înglobare a obiectului în cercul de interese subiective, în vreme ce „proiecţia" semnifică o transpunere a conţinuturilor subiective în obiect.[61] „În timp ce paranoicul refulează din eu toate mişcările neplăcute, nevroticul se ajută preluînd o parte cît mai mare din lumea exterioară şi făcînd din ea obiectul unor fantezii inconştiente." Primul mecanism este o proiecţie, ultimul, o introiecţie. Introiecţia este un fel de „proces de dilatare", o „lărgire a cercului de interese". După Ferenczi, introiecţia este un proces normal.

858. Din punct de vedere psihologic, introiecţia este deci un *proces de asimilare* (v. mai sus), în timp ce proiecţia este un proces de disimilare. Introiecţia reprezintă o asimilare a obiectului de către subiect, proiecţia, în schimb, o diferenţiere a obiectului de subiect prin transferarea în obiect a unui conţinut subiectiv. Introiecţia este un proces de extravertire, căci pentru a asimila obiectul e necesară empatia — în genere, investirea obiectului. Deosebim o introiecţie *pasivă* de una *activă*; de prima formă ţin procesele de transfer care se produc sub durata tratamentului nevrozelor, în genere toate cazurile în care obiectul exercită asupra subiectului o atracţie necondiţionată; de ultima formă ţine empatia ca proces de adaptare.

859. *Introversie.* Introversia este îndreptarea către interior a *libidoului* (v. mai jos). Prin aceasta se exprimă o relaţie negativă

60 *Der menschliche Weltbegriff*, 1905, pp. 25 ş. urm.

61 Ferenczi, *Introjektion und Übertragung*, 1910, pp. 10 ş. urm.

a subiectului cu obiectul. Interesul nu se îndreaptă către obiect, ci se retrage de la acesta şi revine la subiect. Cine are o atitudine introvertită gîndeşte, simte şi acţionează într-un mod care lasă limpede să se vadă că subiectul este în primul rînd cel care motivează, în vreme ce obiectului îi revine cel mult o valoare secundară. Introversia poate să aibă un caracter mai mult intelectual sau mai mult sentimental, tot astfel ca poate fi caracterizată de intuiţie sau de senzaţie. Introversia este *activă*, atunci cînd subiectul *vrea* să se închidă, într-o anume măsură, faţă de obiect şi este *pasivă*, atunci cînd subiectul nu este în stare să readucă la obiect libidoul care se scurge din el. Introversia obişnuită este caracteristică *tipului introvertit* (v. *Tip*).

860. *Intuiţie* (de la *intueri* — a privi). După părerea mea, intuiţia este o funcţie psihologică de bază. Este acea funcţie care mijloceşte percepţii pe *cale inconştientă.* Obiectul unor atare percepţii poate fi de orice natură, exterioară, interioară sau de ordinul conexiunii dintre acestea. Particularitatea intuiţiei stă în faptul că ea nu este nici senzaţie senzorială, nici sentiment şi nici deducţie intelectuală, deşi poate să apară şi sub aceste forme. În cazul intuiţiei, conţinutul ni se înfăţişează ca un întreg definitiv, fără ca noi să fim în stare să spunem sau să înţelegem în ce fel el s-a constituit. Intuiţia este un fel de înţelegere instinctivă a oricăror feluri de conţinuturi. Ea este, ca şi *senzaţia* (v. mai jos), o funcţie *iraţională* (v. mai jos) de percepţie. Conţinuturile ei sînt date ca şi acelea ale senzaţiei, spre deosebire de conţinuturile afective şi intelective care au caracter de „derivat", de „produs". De aici, siguranţa şi certitudinea cunoaşterii intuitive care i-au permis lui Spinoza să considere „scientia intuitiva" drept forma cea mai înaltă de cunoaştere.[62] Intuiţia împarte această calitate cu senzaţia al cărei fundament fizic constituie baza şi cauza certitudinii ei. Tot astfel, certitudinea intuiţiei se întemeiază pe anumite fapte psihologice, a căror apariţie şi disponibilitate rămîn inconştiente. Intuiţia apare sub formă *subiectivă* sau *obiectivă*; prima este o percepţie de fapte psihice inconştiente, de provenienţă esenţialmente subiectivă;

62 Tot astfel şi Bergson.

ultima, o percepție de fapte care se întemeiază pe percepții subliminale referitoare la obiect și pe sentimente și ginduri subliminale determinate de aceste percepții. După gradul de participare a senzației se pot deosebi forme *concrete* și forme *abstracte* de intuiție. Intuiția concretă mijlocește percepții referitoare la realitatea lucrurilor; intuiția abstractă, în schimb, mijlocește percepția corelațiilor ideatice. Intuiția concretă este un proces reactiv, rezultînd pur și simplu din stările date de fapt. Intuiția abstractă, în schimb, necesită ca și senzația abstractă un anumit element de orientare, volițional sau intențional.

861. Intuiția este, alături de senzație, o caracteristică a psihologiei infantile și primitive. Contrabalansînd intensitatea impresiei senzoriale, ea transmite copilului și primitivului percepția imaginilor mitologice, treptele premergătoare ale *ideilor* (v. mai sus). Intuiția compensează senzația și este, ca și aceasta, matricea din care se dezvoltă gîndirea și simțirea ca funcții raționale. Intuiția este o funcție irațională, deși componentele ei pot fi ulterior analizate, iar apariția ei poate fi pusă de acord cu legile rațiunii. Cel care își orientează atitudinea generală după principiul intuiției, deci după percepțiile care trec prin inconștient, aparține *tipului intuitiv*[63] (v. *Tip*). Putem distinge intuitivi introvertiți sau extravertiți, după cum intuiția e valorificată în interior în vederea cunoașterii sau a contemplației lăuntrice, ori în exterior, în scopul acțiunii și al executării. În cazuri anormale, intuiția se contopește cu conținuturile inconștientului colectiv care o condiționează intim; de aici faptul că tipul intuitiv poate părea în acest caz irațional și incomprehensibil în cel mai înalt grad.

862. *Irațional.* Utilizez acest termen pentru a desemna nu ceea ce *contravine* rațiunii, ci ceea ce e *în afara* rațiunii, respectiv nu poate fi motivat prin rațiune. Aici intră fapte elementare, de pildă că pămîntul are o lună, că clorul este un element, că apa își atinge densitatea maximă la 4°C etc. Irațional este mai apoi *hazardul*, chiar dacă ulterior cauzalitatea sa rațională ar putea fi demonstrată.[64] Iraționalul este un factor al ființei pe care com-

63 Meritul de a fi descoperit acest tip îi revine lui M. Moltzer.

64 Cf. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (*Gesammelte Werke*, VIII).

plicarea explicației rezonabile îl poate împinge tot mai departe, dar care complică în cele din urmă explicația într-atît, încît aceasta sfîrșește prin a depăși forța comprehensivă a gîndirii raționale, atingînd limitele acesteia, înainte ca ea să fi putut îmbrățișa totalitatea universului prin legile rațiunii. O explicație pe deplin rațională a unui obiect ființînd cu adevărat (și nu a unuia doar pus) este o utopie sau un ideal. Doar un obiect care a fost pus poate fi rațional și pe deplin explicat, căci el închide de la început în sine doar ceea ce a pus în el logica gîndirii. Știința empirică, de asemenea, nu pune decît obiecte rațional limitate, prin faptul că, lăsînd intenționat deoparte întîmplătorul, ea nu ia în considerare obiectul real ca totalitate, ci doar o parte a acestuia pusă în vedetă de examinarea rațională. Astfel, ca *funcție direcționată*, gîndirea este rațională, tot astfel și simțirea. Dacă însă aceste funcții nu tind către o selecție logic determinată de obiecte, de calități sau de relații între obiecte, ci către ceea ce este perceput întîmplător, și este propriu oricărui obiect real, atunci ele își pierd direcția și prin aceasta ceva din caracterul lor rațional; asumînd caracter întîmplător, ele devin parțial iraționale. Gîndirea și simțirea care se orientează după percepțiile întîmplătoare, și tocmai de aceea iraționale, sînt o gîndire și o simțire *intuitivă* sau *senzorială*. *Intuiția* ca și *senzația* sînt funcții psihologice care își ating desăvîrșirea în *percepția absolută* a ceea ce se petrece în genere. Potrivit naturii lor, ele trebuie să adopte o atitudine corespunzătoare fortuitului absolut ca și oricărei posibilități; ele sînt de aceea în mod necesar lipsite cu totul de o direcție rațională. Le denumesc din acest motiv funcții iraționale, în opoziție cu gîndirea și simțirea, funcții care ating desăvîrșirea într-o deplină concordanță cu legile rațiunii.

863. Deși iraționalul nu poate constitui niciodată obiectul vreunei științe, pentru psihologia practică este de mare însemnătate să se aprecieze corect momentul irațional. Psihologia practică ridică multe probleme care nu au o soluție rațională, ci pretind o rezolvare irațională, respectiv neconformă cu legile rațiunii. Dacă se speră sau se nutrește exclusiv convingerea că fiecare conflict se poate rezolva potrivit legilor rațiunii, există

riscul de a se obstacula o soluţionare reală de natură iraţională (v. *Raţional*).

864. *Libido*[65]. Prin libido înţeleg *energia psihică*. Energia psihică este intensitatea procesului psihic, *valoarea sa psihologică*. Nu este vorba de o valoare morală, estetică sau intelectuală atribuită, ci de faptul că valoarea psihologică este definită în raport cu forţa *determinantă* a numitului proces, care se exprimă în efecte („randamente") psihice precise. Nu concep libidoul nici ca o *forţă* psihică, aşa cum greşit procedează unii critici. Nu ipostaziez noţiunea de energie, ci o utilizez pentru a desemna intensităţi sau valori. Întrebarea dacă există sau nu o forţă psihică specifică nu are nimic a face cu noţiunea de libido. Utilizez adesea termenul de libido cu sensul de „energie". Justificarea folosirii lui în accepţia de energie psihică am dezvoltat-o amănunţit în lucrările indicate în nota de la subsol.

865. *Orientare*. Numesc orientare principiul general al unei atitudini (v. mai sus). Orice atitudine se orientează după un anume punct de vedere, indiferent dacă acesta e conştient sau inconştient. Aşa-numita atitudine de putere, de pildă, se orientează după punctul de vedere al forţei exercitate de cu asupra influenţelor şi atitudinilor care tind să îl subjuge. Atitudinea intelectuală se orientează, de exemplu, după principiul logic ca lege supremă. Atitudinea senzitivă se orientează după percepţia senzorială a faptelor date.

866. *„Participation mystique"*. Acest termen este împrumutat de la Lévy-Bruhl[66]. Prin el se înţelege o formă particulară de legătură psihologică cu obiectul. Ea constă în faptul că subiectul nu se poate distinge clar de obiect, ci este legat de acesta printr-o relaţie directă, care poate fi numită identitate parţială. Aceasta se sprijină pe o contopire aprioric dintre obiect şi subiect. Participarea mistică este de aceea o rămăşiţă a unei stări primordiale. Ea nu se referă la totalitatea relaţiei dintre subiect şi

65 Cf. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, pp. 119 ş. urm. (reeditare: *Symbole der Wandlung* [*Gesammelte Werke*, V]) şi *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, pp. 7 ş. urm. (*Gesammelte Werke*, VIII).

66 Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912.

obiect, ci doar la anumite cazuri în care apare fenomenul acestei relaţii speciale. Participarea mistică este firească un fenomen care se poate observa cel mai bine la primitivi; ea apare însă foarte des şi în societăţile civilizate, chiar dacă nu în aceeaşi proporţie şi cu aceeaşi intensitate. De regulă, ea se produce aici între persoane, mai rar între o persoană şi un lucru. În primul caz, ea este relaţia aşa-zisă de transfer, în care obiectul exercită un efect cumva magic, adică necondiţionat, asupra subiectului. În ultimul caz, e vorba fie de un efect asemănător al unui lucru, fie de un fel de identificare cu un lucru sau cu ideea acestuia.

867. *Persona*, v. *Suflet*.

868. *Planul obiectului*. Prin interpretarea în planul obiectului înţeleg acea concepţie privind visul sau fantezia în care persoanele sau relaţiile care apar aici sînt raportate la persoane sau situaţii obiectiv reale. Aceasta în opoziţie cu interpretarea la *planul subiectului* (v. mai jos) care leagă persoanele şi situaţiile onirice de valori subiective. Concepţia freudiană a visului se mişcă aproape exclusiv în planul obiectului de vreme ce reduce dorinţele onirice la obiecte reale sau la procese sexuale aparţinînd sferei fiziologice, deci extrapsihologice.

869. *Planul subiectului*. Prin interpretarea în planul subiectului înţeleg acea concepţie privind visul sau fantezia în care persoanele sau relaţiile care apar aici sînt raportate în întregime la factori aparţinînd propriului nostru psihic. Este cunoscut faptul că imaginea unui obiect din psihicul nostru nu este niciodată identică cu obiectul, ci cel mult asemănătoare lui. Ea apare, desigur, prin percepţia senzorială şi prin apercepţia acestor stimuli, dar prin intermediul unor procese de formare aparţinînd deja psihicului nostru şi pe care obiectul nu face decît să le declanşeze. Mărturia simţurilor noastre se acoperă, ce-i drept, după cum ştim din experienţă, în bună măsură cu calităţile obiectului, apercepţia noastră însă se află sub influenţe subiective care scapă aproape controlului nostru şi care îngreunează foarte mult cunoaşterea exactă a caracterului uman. O mărime psihologică atît de complexă precum este un caracter uman oferă percepţiei senzoriale doar foarte slabe puncte de susţinere. Cunoaşterea lui pretinde empatie, reflecţie şi intuiţie. Ca urmare a acestor com-

plicații, judecata finală este, firește, de valoare discutabilă, în așa fel încît imaginea pe care ne-o formăm despre un obiect uman este, în orice împrejurare, extrem de subiectiv condiționată. Și iată de ce este esențial ca în psihologia practică să se distingă ferm imaginea, *imago*-ul unui om de existența sa reală. Ca urmare a constituirii sale extrem de subiective, *imago*-ul este nu o dată mai degrabă imaginea unui complex funcțional subiectiv decît aceea a obiectului însuși. De accea, în cazul tratării analitice a unui produs inconștient este esențial ca *imago*-ul să nu se identifice pur și simplu cu obiectul, ci să se considere mai degrabă o expresie a relației pe care subiectul o întreține cu obiectul. Aceasta este interpretarea în planul subiectului.

870. Tratarea unui produs inconștient în planul subiectului demonstrează existența unor opinii și tendințe subiective cu care este investit obiectul. Dacă deci apare într-un produs inconștient *imago*-ul obiectului, e vorba *eo ipso* nu de un obiect real, ci tot atît de bine, și poate chiar precumpănitor, de un complex funcțional subiectiv (v. *Imagine a sufletului*). Această interpretare în planul subiectului ne îngăduie o interpretare psihologică cuprinzătoare nu doar a visului, ci și a operelor literare în care diferitele figuri reprezintă complexele funcționale relativ autonome din psihicul poetului.

871. *Proiecție*. Spre deosebire de introiecție (v. mai sus), proiecția desemnează transferarea unui proces subiectiv într-un obiect. Prin urmare, proiecția este un proces de disimilare: un conținut subiectiv este înstrăinat de subiect și încorporat cumva obiectului. Este vorba atît de conținuturi penibile, incompatibile, de care subiectul se eliberează astfel, cît și de valori pozitive, care din anumite motive, de pildă ca urmare a unei autodepreciери, sînt inaccesibile subiectului. Proiecția se bazează pe *identitatea* (v. mai sus) arhaică dintre subiect și obiect, dar se poate vorbi despre ea ca atare doar în clipa în care se manifestă necesitatea destrămării identității cu obiectul. Ceea ce se produce atunci cînd identitatea devine supărătoare, adică atunci cînd absența conținutului proiectat prejudiciază considerabil adaptarea și face dezirabilă readucerea lui la subiect. Începînd cu acest moment, identitatea parțială de pînă acum dobîndește caracter

de proiecție. Expresia desemnează deci o stare de identitate perceptibilă, devenită în consecință obiect de critică, fie ea a subiectului, fie a altcuiva.

872. Se poate deosebi o proiecție pasivă de una activă. Prima este forma obișnuită a tuturor proiecțiilor patologice și a multora din cele normale, care nu rezultă dintr-o intenție anume, ci sînt fenomene pur automate. Ultima este o importantă parte componentă a *actului empatetic*. *Empatia* (v. mai sus) este, ca întreg, un proces de introiecție prin aceea că pune obiectul în relație intimă cu subiectul. Pentru a înfăptui această relație, subiectul separă de sine un conținut, de pildă un sentiment, și îl transferă în obiect, pe care îl însuflețește astfel și îl atrage în sfera subiectivă. Forma activă a proiecției apare și ca act de judecată care urmărește o separare a subiectului de obiect. În acest caz, o judecată subiectivă, considerată ca circumstanță valabilă, este separată de subiect și transferată în obiect, ceea ce duce la detașarea subiectului de obiect. Proiecția este deci un proces de introversie căci, spre deosebire de introiecție, ea nu duce la includerea subiectului în obiect și la asimilarea lor, ci la diferențierea și separarea lor. Din acest motiv, proiecția joacă un rol important în paranoia, care de regulă duce la o totală izolare a subiectului.

873. *Psyche*, v. *Suflet*.

874. *Rațional*. Raționalul este rezonabilul, este ceea ce corespunde rațiunii. Înțeleg prin rațiune acea atitudine al cărei principiu stă în a modela gîndirea, simțirea și acțiunea potrivit cu valori obiective. Valorile obiective se stabilesc prin experiența obișnuită a faptelor exterioare pe de-o parte, a celor psihologice, interioare, de cealaltă parte. Aceste experiențe nu pot oricum să reprezinte „valori" obiective, dacă nu sînt evaluate ca atare de subiect, ceea ce este deja un act al rațiunii. Dar atitudinea rațională care ne permite în genere să declarăm valabile valorile obiective nu este opera unui singur subiect, ci aceea a istoriei omenirii.

875. Majoritatea valorilor, obiective — și în felul acesta și rațiunea — sînt complexe moștenite, solid constituite, de reprezentări la a căror organizare au lucrat nenumărate milenii, îm-

pinse de aceeaşi necesitate care prezidează reacţiile organismului viu la media condiţiilor necontenit repetate ale mediului, reacţii care îi opun acestuia din urmă complexe funcţionale corespunzătoare, precum ochiul, perfect acordat naturii luminii. S-ar putea vorbi de aceea de o raţiune metafizică preexistînd în univers, dacă reacţia adecvată a organismului viu la influenţa exterioară medie nu ar fi condiţia indispensabilă a existenţei sale, idee formulată încă de Schopenhauer. Raţiunea umană nu e altceva decît expresia adaptării la media evenimenţialului, sedimentat în complexe de reprezentări, cu timpul solid organizate şi constituind valorile obiective. Legile raţiunii sînt deci acelea care desemnează şi reglează atitudinea medie, „corectă", adaptată. Raţional este tot ceea ce corespunde acestor legi; *iraţional* (v. mai sus), în schimb, tot ceea ce nu se acoperă cu aceste legi.

876. Gîndirea şi simţirea sînt funcţii raţionale, în măsura în care sînt decisiv influenţate de momentul reflecţiei. Ele îşi realizează deplin vocaţia într-o concordanţă pe cît posibil perfectă cu legile raţiunii. Funcţii iraţionale, în schimb, sînt acelea care urmăresc percepţia pură, precum intuiţia şi senzaţia, căci, pentru a ajunge să perceapă complet evenimenţialul, ele trebuie să se lipsească pe cît posibil de factorul raţional care presupune excluderea elementului extra-raţional.

877. *Reductiv.* Reductiv înseamnă „care duce înapoi". Folosesc acest termen pentru a desemna acea metodă psihologică de intepretare care tratează produsul inconştient nu din unghiul expresiei simbolice, ci din unghi *semiotic*, ca semn sau ca simptom al unui proces fundamental. Corespunzător, metoda reductivă tratează produsul inconştient în sensul reducerii lui la elemente, la procesele fundamentale, fie că acestea sînt reminiscenţe ale unor evenimente care au avut cu adevărat loc sau sînt procese elementare care afectează psihicul. De unde faptul că, spre deosebire de *metoda constructivă* (v. mai sus), cea reductivă este orientată regresiv, fie în sens istoric, fie în sensul figurat al reducerii unei mărimi complexe şi diferenţiate la general şi elementar. Metoda de interpretare atît a lui Freud, cît şi a lui Adler este reductivă, deoarece ambii reduc totul la procese legate de dorinţă, respectiv de aspiraţie, în ultimă instanţă la

procese de natură infantilă sau fiziologică. Produsului inconştient îi revine în această viziune, în chip necesar, doar valoarea unei expresii improprii, pentru care termenul de *simbol* (v. mai jos) nu ar trebui de fapt utilizat. Efectul reducţiei asupra semnificaţiei produsului inconştient este dizolvant, căci el este fie readus la antecedentele sale istorice şi deci distrus, fie este integrat procesului elementar din care a izvorît.

878. *Sentiment.* Sentimentul este conţinutul determinat sau materia determinată de discriminarea empatetică a *funcţiei simţirii* (v. *Simţire*).

879. *Senzaţie.* După opinia mea, senzaţia este una din funcţiile psihologice fundamentale (v. *Funcţie*). Şi Wundt atribuie senzaţia fenomenelor psihice elementare.[67]

880. Senzaţia este acea funcţie psihologică ce transmite percepţiei un stimul fizic. De unde faptul că se identifică cu percepţia. Senzaţia trebuie riguros diferenţiată de *sentiment*, proces cu totul deosebit de ea, dar care i se poate asocia, de pildă sub formă de „tonalitate afectivă". Senzaţia nu se raportează numai la stimuli fizici, externi, ci şi la cei interni, adică la schimbările din organele interne. Senzaţia este de aceea în primul rînd *senzorială*, adică percepţie datorată organelor de simţ şi „simţurilor corporale" (senzaţii chinestezice, vasomotorii etc.). Ea este, pe de-o parte, un element al reprezentării, transmiţînd acesteia imaginea percepută a obiectului exterior, pe de altă parte, ea este un element al sentimentului, care conferă acestuia caracter afectiv (v. *Afect*) prin percepţia modificărilor corporale. Prin faptul că transmite conştiinţei modificările corporale, senzaţia reprezintă şi instinctele fiziologice, fără însă a se identifica cu ele, fiind doar o funcţie perceptivă.

881. E necesar să deosebim între o senzaţie senzorială sau concretă şi una abstractă. Cea dintîi cuprinde toate formele examinate mai sus, ultima este abstractă sau izolată de orice alt

67 Pentru istoria noţiunii de senzaţie cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, I, 1902, pp. 350 ş. urm.; Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 1894; Willa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, 1902. Von Hartmann, *Die moderne Psychologie*, 1901.

element psihologic. Senzaţia concretă nu se prezintă niciodată în stare „pură", ci întotdeauna amestecată cu reprezentări sentimente şi gînduri. Senzaţia abstractă, în schimb, reprezintă o formă diferenţiată de percepţie care ar putea fi numită „estetică", deoarece ea se supune propriului principiu, neamestecîndu-se nici cu elementele particulare ale obiectului perceput, nici cu sentimentele şi gîndurile subiective; ea se ridică astfel la un grad de puritate pe care senzaţia concretă nu îl atinge niciodată. Senzaţia concretă a unei flori, de pildă, transmite nu doar percepţia florii înseşi, ci şi a tulpinei, a frunzelor, a habitatului ei etc. Ea se amestecă imediat cu sentimentele de plăcere sau neplăcere, trezite de vederea florii sau cu percepţii olfactive simultan determinate, sau cu gînduri privind, bunăoară, clasificarea ei botanică. Senzaţia abstractă, în schimb, relevă pe loc trăsătura senzorială, evidenţiată a florii, cum ar fi culoarea roşie strălucitoare şi face din ea unicul sau principalul conţinut al conştiinţei, izolat de toate amestecurile pomenite. Senzaţia abstractă este proprie în special artistului. Ea este, asemenea oricărei abstracţii, un produs al diferenţierii funcţionale, deci nu are nimic primordial. Forma funcţională primordială este întotdeauna concretă, adică amestecată (v. *Arhaism* şi *Concretism*). Senzaţia concretă este un astfel de fenomen reactiv. Senzaţia abstractă, în schimb, nu este lipsită niciodată, asemenea oricărei abstracţii, de voinţă, adică de element director. Voinţa îndreptată către abstracţia senzaţiei este expresia şi punerea în acţiune a *atitudinii estetice senzoriale*.

882. Senzaţia caracterizează foarte puternic fiinţa copilului şi a primitivului, în măsura în care, faţă de gîndire şi simţire, nu şi neapărat faţă de intuiţie, ea este predominantă. În ce mă priveşte, consider senzaţia drept o percepţie conştientă, iar intuiţia drept o percepţie inconştientă. Pentru mine, senzaţia şi intuiţia alcătuiesc o opoziţie sau două funcţii ce se compensează reciproc, precum gîndirea şi simţirea. Din punct de vedere ontogenetic şi filogenetic, funcţiile intelectuale şi afective, în calitate de funcţii autonome, se dezvoltă cu pornire de la senzaţie (şi, fireşte, şi de la intuiţie, ca replică necesară a senzaţiei).

883. Senzaţia, în calitate de fenomen elementar, este un dat pur, nesupus legilor raţiunii, spre deosebire de gîndire şi de simţire. Denumesc din acest motiv senzaţia funcţie *iraţională* (v. mai sus), deşi raţiunea izbuteşte să înglobeze un mare număr de senzaţii în corelaţii logice.

884. Omul a cărui atitudine generală este orientată după principiul senzaţiei aparţine *tipului senzaţie* (v. *Tip*).

885. Senzaţiile normale sînt relative, altfel spus, ele corespund aproximativ intensităţii stimulului fizic. Senzaţiile patologice nu sînt relative, ci anormal de slabe sau anormal de puternice; în primul caz, ele sînt inhibate, în ultimul caz, exagerate. Inhibarea apare prin predominanţa unei alte funcţii, exagerarea prin contopire cu o altă funcţie, de pildă cu funcţia încă nediferenţiată a simţirii sau a gîndirii. Exagerarea senzaţiei dispare de îndată ce funcţia cu care s-a contopit se diferenţiază pe cont propriu. Exemple deosebit de elocvente oferă în acest sens psihologia nevrozelor, în care se constată foarte frecvent o *sexualizare* puternică (Freud) a altor funcţii, adică o contopire a senzaţiei sexuale cu alte funcţii.

886. *Simbol.* Noţiunea de simbol trebuie, după părerea mea, strict deosebită de noţiunea de *semn*. Semnificaţie *simbolică* şi semnificaţie *semiotică* sînt lucruri diferite. Într-un sens strict, Ferrero[68] vorbeşte în cartea sa nu de simbol, ci de *semn*. De pildă, vechiul obicei, potrivit căruia cu prilejul vînzării unei bucăţi de pămînt se oferea cumpărătorului o brazdă, poate fi numit, în chip vulgar, „simbolic", dar potrivit naturii sale, el este semiotic. Brazda este un *semn* care stă pentru întreaga bucată de pămînt. Tot astfel, roata cu aripi a funcţionarului de la gară nu este un simbol al căii ferate, ci un semn al apartenenţei la exploatarea feroviară. Simbolul presupune întotdeauna că expresia aleasă este cea mai bună denumire sau formulă pentru o stare de fapt relativ necunoscută, dar recunoscută ca existenţă sau ca necesară. Dacă deci roata cu aripi a funcţionarului de la căile ferate este declarată simbol, aceasta echivalează cu a spune

68 Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895.

că acel om are de-a face cu o ființă necunoscută care nu se poate exprima mai bine altminteri.

887. Orice interpretare care consideră expresia simbolică o analogie sau o desemnare prescurtată a unui fapt cunoscut este *semiotică*. O interpretare care socotește expresia simbolică drept cea mai bună și, în consecință, cea mai clară sau mai caracteristică formulare a unui fapt relativ necunoscut este *simbolică*. O interpretare care consideră expresia simbolică o transferare sau o transformare intenționată a unui fapt cunoscut este *alegorică*. A interpreta crucea drept simbol al iubirii divine este un demers *semiotic*, căci expresia „iubire divină" desemnează starea de fapt ce trebuie exprimată, mai potrivit și mai bine decît crucea, care poate avea și alte multe sensuri. Simbolică, în schimb, este acea interpretare care, depășind orice altă explicație posibilă, consideră crucea drept expresie a unui anume fapt încă necunoscut și incomprehensibil, mistic și transcendent, deci în primul rînd psihologic, care nu poate fi reprezentat mai exact altfel decît prin cruce.

888. Atît timp cît este viu, simbolul exprimă un fapt care altminteri nu poate fi caracterizat mai bine. El este viu atîta timp cît este greu de semnificații. Dacă își naște sensul din el, altfel spus, dacă se găsește acea expresie care formulează lucrul căutat, așteptat sau presimțit mai bine decît simbolul existent pînă în acea clipă, atunci acesta este *mort*, adică nu mai posedă decît o semnificație istorică. Se poate vorbi în continuare de el ca de un simbol, cu condiția subînțeleasă de a vorbi despre ceea ce a fost el înainte de a-și zămisli propria expresie mai bună. Felul în care Pavel și speculația mistică mai veche tratează crucea arată că pentru ei aceasta era un simbol viu, care reprezenta indicibilul într-un *mod inegalabil*. Pentru orice interpretare ezoterică, simbolul este mort, căci ea îl readuce întotdeauna la o expresie pe care o consideră, adesea pe nedrept, mai potrivită; în felul acesta, ea face din simbol semnul convențional al unor raporturi care aiurea sînt mai deplin și mai bine cunoscute. Simbolul nu este viu decît pentru punctul de vedere ezoteric.

889. Expresia folosită pentru a desemna ceva cunoscut este întotdeauna un simplu semn, niciodată un simbol. De aceea e

absolut imposibil ca un simbol viu, adică greu de înțelesuri, să ia naștere din raporturi cunoscute. Căci ceea ce decurge din aceste raporturi nu conține decît ceea ce s-a introdus în ele. Orice produs psihic, care la un moment dat exprimă cel mai bine o stare de fapt încă necunoscută sau doar relativ cunoscută, poate fi interpretat ca simbol, în măsura în care se admite că el exprimă și ceea ce este doar presimțit și încă nelămurit cunoscut. În măsura în care închide în sine o ipoteză sau este în consecință desemnarea anticipată a unui fapt de natură încă necunoscută, orice teorie științifică este un simbol. Același lucru e valabil pentru orice fenomen psihologic cu condiția ca el să enunțe sau să semnifice ceva în plus care scapă cunoașterii momentului dat. Această ipoteză este posibilă oriunde există o conștiință care caută alte posibilități de semnificare a lucrurilor. Ea nu este posibilă — și anume doar pentru conștiința în chestiune — în cazul în care aceasta a stabilit o expresie care urmează să spună exact ceea ce a intenționat să spună, ca, de pildă, o expresie matematică. Atare restricție însă nu există pentru altă cunoștință. Aceasta poate concepe expresia matematică drept simbolul unui fapt psihic ascuns și necunoscut intenției care îl stabilește, în măsura în care se poate demonstra că acest fapt nu era cunoscut celui care a creat expresia semiotică și în consecință nu putea constitui obiectul unei utilizări conștiente.

890. Dacă ceva are sau nu caracter de simbol depinde mai întîi de atitudinea conștiinței examinatoare, a unui intelect bunăoară care consideră starea de fapt dată nu doar ca atare, ci și ca expresie a necunoscutului. Este de aceea perfect posibil ca cineva să stabilească un fapt care din unghiul său de vedere să nu pară simbolic, dar să pară din unghiul altei conștiințe. Și invers. Există oricum produse al căror caracter simbolic nu depinde doar de atitudinea conștiinței examinatoare, ci se revelează din sine însuși prin efectul simbolic exercitat asupra observatorului. Aceste produse sînt astfel constituite încît, lipsite de simbolismul lor, nu ar mai avea nici o semnificație. Un triunghi cu un ochi închis în el este ca fapt pur atît de absurd încît observatorul nu îl poate asimila unui joc întîmplător. O astfel de configurație impune o interpretare simbolică. Efectul ei este intensificat fie

prin repetarea frecventă şi identică a aceleiaşi configuraţii, fie prin grija cu care ea este confecţionată, anume ca expresie a unei valori particulare ce îi este atribuită.

891. Simbolurile care nu acţionează din ele însele în modul descris mai sus fie sînt moarte, adică depăşite de formulări mai potrivite, fie sînt produse a căror natură simbolică depinde exclusiv de atitudinea conştiinţei examinatoare. Putem numi prescurtat această atitudine, care concepe simbolic fenomenul dat, *atitudine simbolică*. Ea este doar în parte justificată de atitudinea împrejurărilor exterioare; de cealaltă parte ea rezultă dintr-o anumită concepţie de viaţă, care atribuie un sens oricărui eveniment, mic sau mare, şi conferă acestui sens o valoare mai mare decît realului pur. Acestei concepţii i se opune o alta care pune accentul întotdeauna pe realul pur, subordonîndu-i acestuia sensul. Pentru această atitudine nu există simbol acolo unde sensul simbolic depinde doar de modul de examinare. Ea recunoaşte simbolul doar atunci cînd acesta invită observatorul să presupună un sens ascuns. În imaginea unui zeu cu cap de taur se poate, de pildă, vedea un corp omenesc căruia i s-a înlocuit capul cu acela al unui taur; o astfel de explicaţie însă nu rezistă în faţa unei interpretări simbolice, căci simbolul este aici prea marcat pentru a putea fi trecut cu vederea.

892. Un simbol care îşi subliniază propria natură simbolică nu e neapărat *viu*. El poate, bunăoară, să acţioneze doar asupra laturii istorice sau filozofice a intelectului, să suscite doar un interes intelectual sau estetic. Viu este un simbol doar atunci cînd pentru observator el exprimă în chip suprem un fapt presimţit dar încă nerecunoscut. În aceste condiţii el provoacă o participare a inconştientului. El are un efect vitalizant şi stimulator. După cum spune Faust: „Dar altfel ah! mă zguduie-acest semn!"*

893. Simbolul viu traduce un fragment esenţial de inconştient, şi cu cît acest fragment este mai răspîndit, cu atît efectul său e mai general, căci face să vibreze în fiecare coarda comună. Deoarece simbolul este, pe de-o parte, şi expresia supremă a

* *Ed. cit.*, p. 60.

ceea ce este încă necunoscut, expresie de nedesluşit într-un anume moment dat, el izvorăşte în chip necesar din ceea ce este mai diferenţiat şi mai complex în atmosfera spirituală a epocii sale. Cum, pe de altă parte, simbolul viu închide în sine ceea ce este comun unui grup mai mare de oameni, tocmai pentru a putea acţiona asupra lor, el trebuie să sesizeze exact atare elemente comune. Ele nu pot fi niciodată de ordinul diferenţierii şi achiţionării celei mai înalte, căci acestea sînt accesibile şi inteligibile doar unei minorităţi, ci natura lor trebuie să fie ceva atît de primitiv, încît omniprezenţa ei să fie indiscutabilă. Efectul simbolului este universal doar atunci cînd el exprimă în chip suprem un astfel de conţinut. În aceasta constă efectul puternic şi totodată eliberator al unui simbol social viu.

894. Tot ceea ce am spus despre simbolul social este valabil şi pentru cel individual. Există produse psihice individuale de caracter evident simbolic care impun fără doar şi poate o interpretare simbolică. Pentru individ, ele au aceeaşi semnificaţie funcţională pe care simbolul social o are pentru un grup mai mare de oameni. Aceste produse nu au o proveniență exclusiv conştientă sau exclusiv inconştientă, ci rezultă din colaborarea egală a conştientului cu inconştientul. Nici produsele conştiente pure, nici cele exclusiv inconştiente nu sînt *eo ipso* convingător simbolice, ci atitudinii simbolice a conştiinţei examinatoare îi revine obligaţia de a le recunoaşte caracterul simbolic. Ele pot fi însă tot atît de bine interpretate ca fapte determinate pur cauzal, cum, de pildă, erupţia roşie a scarlatinei poate fi interpretată ca un „simbol" al scarlatinei. Se vorbeşte în acest caz pe bună dreptate de „simptom" şi nu de simbol. Freud a vorbit, perfect legitim din punctul său de vedere, de *acte simptomatice*[69] şi nu simbolice, căci pentru el aceste fenomene nu sînt simbolice în sensul definit aici, ci semne simptomatice ale unui anume proces fundamental general cunoscut. Există fireşte nevrotici care îşi interpretează produsele inconştiente, în principal şi în primul rînd simptomele patologice, drept simboluri extrem de semnificative. În general însă, nu acesta este cazul. Dimpotrivă, nevro-

69 Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*.

ticul de astăzi este mult prea înclinat să interpreteze doar ca „simptome" fenomene semnificative şi altminteri. Faptul că în legătură cu ceea ce semnifică sau nu semnifică lucrurile există două concepţii contradictorii, violent atacate şi apărate de ambele părţi, ne arată că, pe lîngă procese care nu exprimă un sens anume, fiind simple consecinţe, doar simptome, există şi altele care poartă în sine un sens ascuns, care nu doar provin din ceva, ci tind să şi devină ceva, motiv pentru care sînt simbolice. Cade în seama tactului şi discernămîntului nostru critic a decide cînd avem de-a face cu simptome şi cînd cu simboluri.

895. Simbolul are întotdeauna o natură extrem de complexă, fiind alcătuit din date proprii tuturor funcţiilor psihice. El nu este nici raţional, nici iraţional. Are o latură accesibilă raţiunii, dar şi una care scapă acesteia, fiind constituit nu doar din date de factură raţională, ci şi din date iraţionale, venind de la pura percepţie interioară şi exterioară. Fiind bogat în presimţiri şi greu de semnificaţii, simbolul se adresează atît gîndirii, cît şi simţirii, iar atunci cînd natura sa imagistică aparte capătă o formă senzorială, aceasta stimulează atît senzaţia cît şi intuiţia. Simbolul viu nu poate apărea într-un spaţiu obtuz, puţin evoluat, căci acesta se mulţumeşte cu simbolurile existente pe care i le oferă tradiţia. Doar dorinţa frecventă a unui spirit foarte evoluat, pentru care simbolul oferit nu mai este expresia *unică* a unirii supreme, poate crea un nou simbol. Dar izvorînd din cuceririle supreme şi ultime ale spiritului şi totodată din străfundurile fiinţei, simbolul nu poate să apară doar din funcţiile spirituale cele mai diferenţiate, ci trebuie să-şi tragă rădăcinile, în egală măsură, şi din mişcările cele mai joase şi mai primitive. Pentru ca această colaborare de stări contradictorii să fie în genere posibilă, ele trebuie să stea alături şi să-şi facă în chip conştient şi deplin opoziţie. O astfel de stare trebuie să fie o dezbinare violentă de sine, şi anume în măsura în care teza şi antiteza se neagă reciproc, iar eul e obligat să recunoască participarea sa necondiţionată la fiecare din ele. Dacă una din părţi este în inferioritate, simbolul apare precumpănitor ca produs al celeilalte părţi şi este în aceeaşi măsură mai puţin simbol şi mai mult simptom, anume al unei antiteze reprimate. În măsura însă în

care simbolul este doar simptom, el îşi pierde acţiunea eliberatoare, căci nu exprimă dreptul deplin la existenţă al tuturor părţilor psihicului, ci aminteşte de reprimarea antitezei, chiar şi în situaţia în care conştiinţa nu îşi dă seama de aceasta.

896. Dacă există însă o deplină egalitate şi legitimitate a contrariilor, atestată de participarea necondiţionată a eului la teză şi respectiv antiteză, se produce un blocaj al voinţei: a voi nu mai este posibil, căci orice motiv află în faţa lui un motiv contrar de intensitate egală. Deoarece viaţa nu tolerează niciodată stagnarea, apare o stază de energie vitală care ar duce la o stare insuportabilă, dacă din tensiunea contrariilor nu s-ar ivi o nouă funcţie unificatoare, capabilă să definească pe acestea. Ea apare, fireşte, din regresia libidoului provocată de stază. Deoarece prin dezbinarea totală a voinţei progresul este imposibil, libidoul refulează, curentul curge înapoi spre sursă, adică oprirea şi inactivitatea conştiinţei produc o activitate a inconştientului, din care îşi trag rădăcinile arhaice comune toate funcţiile diferenţiate şi în care există acel amestec de conţinuturi pe care îl atestă nenumărate reziduuri de mentalitate primitivă.

897. Prin activitatea inconştientului se pune în lumină un conţinut constelat în egală măsură de teză şi antiteză şi care, faţă de acestea, se comportă *compensator* (v. mai sus). Deoarece întreţine relaţii atît cu teza, cît şi cu antiteza, conţinutul se constituie într-o bază medie pe care contrariile se pot unifica. Dacă luăm drept exemplu opoziţia dintre simţuri şi spirit, atunci conţinutul mediu izvorît din inconştient oferă tezei, în virtutea bogăţiei sale de raporturi spirituale, o expresie binevenită, iar în virtutea evidenţei sale senzoriale, va cuprinde în el şi antiteza senzorială. Eul divizat între teză şi antiteză îşi găseşte în baza medie propria replică, propria şi unica sa expresie de care se va prinde cu aviditate spre a scăpa de dezbinare. De aici faptul că tensiunea dintre contrarii se scurge în expresia medie pe care o apără de lupta contrariilor care se declanşează curînd în ea şi în jurul ei, căci contrariile încearcă, fiecare, să rezolve noua expresie în propria accepţie. Factorul spiritual vrea să transforme expresia inconştientului în ceva spiritual, simţurile vor să facă din ea ceva senzorial, una tinde să creeze ştiinţă sau artă, cea-

laltă să obţină o trăire la nivel sensibil. Dizolvarea produsului inconştient într-un sens sau în altul izbuteşte doar dacă eul nu este total disociat, ci înclină mai mult într-o parte decît în alta. Dacă una din părţi reuşeşte să dizolve produsul inconştient, atunci nu doar acesta înclină cu totul în direcţia respectivă, ci şi eul, ceea ce duce la o identificare a eului cu funcţia cea mai favorabilă (v. *Funcţia inferioară*). Drept urmare, procesul de disociere se va repeta ulterior pe o treaptă mai înaltă.

898. Dacă, în virtutea stabilităţii eului, nici teza, nici antiteza nu izbutesc să dizolve produsul inconştient, avem dovada că expresia inconştientă este superioară atît uneia, cît şi celeilalte. Stabilitatea eului şi superioritatea expresiei medii în raport de teză şi antiteză îmi par a fi corelaţii ce se condiţionează reciproc. Uneori s-ar zice că stabilitatea individualităţii înnăscute este determinată, alteori că expresia inconştientă posedă o forţă superioară care conferă stabilitate necondiţionată eului. În realitate însă probabil că lucrurile se prezintă în felul următor: stabilitatea şi caracterul determinat al individualităţii, pe de-o parte, forţa superioară a expresiei conştiente, pe de alta, nu sînt decît semnele unei aceleiaşi stări de fapt.

899. Dacă expresia inconştientă se conservă în asemenea măsură, atunci ea devine un fel de materie primă indisociabilă, dar formativă care se constituie în obiectul comun al tezei şi antitezei. Ea se transformă astfel într-un conţinut care domină întreaga atitudine, anulează disocierea şi constrînge forţa contrariilor să se angajeze pe firul unei albii comune. În felul acesta, staza vieţii este suspendată, ea poate curge mai departe cu forţe reînnoite şi ţeluri noi.

900. Am numit procesul descris mai sus în totalitatea lui: *funcţie transcendentă*; înţeleg prin „funcţie" nu o funcţie fundamentală, ci una complexă, compusă din alte funcţii, iar prin „transcendent" nu o calitate metafizică, ci faptul că această funcţie operează o trecere de la o atitudine la alta. Materia primă prelucrată de teză şi de antiteză care reuneşte contrariile în procesul ei formativ este simbolul viu. În materia sa brută, multă vreme indisolubilă, zace aspectul său divinatoriu, iar în forma

pe care materia o capătă sub acţiunea contrariilor stă secretul acţiunii sale asupra tuturor funcţiilor psihice. Aluzii la fundamentele procesului generator de simboluri găsim în puţinele relatări despre perioadele de iniţiere ale întemeietorilor de religii, de pildă Isus şi Satana, Buddha şi Mara, Luther şi Diavolul, Zwingli şi preistoria sa mireană, reînnoirea lui Faust prin contractul cu Mephisto, la Goethe. La finele lui *Zarathustra* al lui Nietzsche aflăm un exemplu elocvent de reprimare a antitezei în figura „omului celui mai slut".

901. *Simţire.* Socotesc simţirea ca fiind una din cele patru funcţii psihologice fundamentale. Nu mă pot alătura acelei direcţii psihologice care înţelege prin simţire un fenomen secundar dependent de „reprezentări" sau de senzaţii, ci o concep, asemenea lui Hoeffding, Wundt, Lehmann, Külpe, Baldwin şi a altora, ca o funcţie autonomă suigeneris.[70] Sentimentul este mai întîi un proces care are loc între eu şi un conţinut dat, şi anume un proces care atribuie conţinutului o anume *valoare*, însemnînd acceptare sau respingere („plăcere" sau „neplăcere"); el este însă şi un proces care, abstracţie făcînd de conţinutul momentan al conştiinţei sau de senzaţii momentane, poate apărea izolat ca „stare de spirit". În această din urmă situaţie, el se poate raporta cauzal la conţinuturi anterioare ale conştiinţei, dar nu neapărat, putînd proveni tot atît de bine şi din conţinuturi inconştiente, după cum atestă din belşug psihopatologia. Dar şi starea de spirit, fie că este o simţire generală sau doar parţial dată, exprimă o evaluare, dar nu a unui anume conţinut particular al conştiinţei, ci a stării momentane, globale a acesteia, în sensul, iarăşi, de acceptare sau, respectiv, de respingere. Simţirea este mai întîi un proces strict *subiectiv*, care poate fi în

70 Pentru istoria noţiunii de simţire şi pentru teoria sistemului, cf. Wundt, *Grundriß der Psychologie*, 1902, pp. 35 ş. urm.; Nahlowsky, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen* etc., 1907; Ribot, *Psychologie der Gefühle*, 1903; Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens*, 1908; Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, 1902, pp. 208 ş. urm.

orice privinţă independent de stimulul exterior, deşi ea însoţeşte orice senzaţie.[71] Pînă şi o senzaţie „indiferentă" are un „sunet afectiv", anume acela al indiferenţei, prin care, din nou, se exprimă o valorizare. Simţirea este deci o formă de *judecată*, diferită însă de judecata intelectuală prin aceea că ea nu urmăreşte să producă o relaţie conceptuală, ci un act subiectiv de acceptare sau de respingere. Evaluarea prin simţire este proprie *oricărui* conţinut conştient, indiferent de natura lui. Dacă intensitatea simţirii sporeşte, apare *afectul* (v. mai sus), adică o stare a sentimentului însoţită de inervaţii corporale perceptibile. Sentimentul se deosebeşte de afect prin faptul că el nu provoacă nici un fel de inervaţii corporale perceptibile, adică provoacă tot atît de puţin sau tot atît de mult ca un proces obişnuit de gîndire.

902. Simţirea obişnuită, „simplă" este *concretă* (v. mai sus), este adică amestecată cu alte elemente funcţionale, de pildă, foarte adesea cu senzaţii. În acest caz, ea poate fi numită *afectivă* sau (aşa cum procedez în lucrarea de faţă) *senzaţie afectivă* (*Gefühlsempfindung*), termen care desemnează o fuziune indisolubilă a simţirii cu elemente senzoriale. Acest amestec caracteristic se găseşte pretutindeni acolo unde simţirea se dovedeşte a fi o funcţie nediferenţiată, cel mai clar el apare în cazul unui nevrotic cu gîndire diferenţiată. Deşi simţirea este o funcţie în sine autonomă, ea poate să ajungă dependentă de o alta, de pildă de gîndire; în această situaţie apare o simţire care însoţeşte gîndirea şi care se salvează de la a fi refulată din conştiinţă doar în măsura în care se adaptează conexiunilor de natură intelectuală.

903. Simţirea concretă, obişnuită trebuie deosebită de simţirea *abstractă*. După cum noţiunea abstractă (v. *Gîndire*) lasă de-o parte diferenţele dintre lucrurile pe care ea le concepe, tot astfel simţirea abstractă se ridică deasupra deosebirilor dintre feluritele conţinuturi de ea evaluate şi produce o „stare de spirit" sau stare a sentimentului care închide în sine, şi suprimă astfel,

71 Pentru deosebirea dintre sentiment şi senzaţie, cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, I, 1902, pp. 350 ş. urm.

diferitele evaluări particulare. După cum gîndirea ordonează sub formă de noţiuni conţinuturile conştiente, tot astfel simţirea le ordonează pe acestea din urmă în funcţie de valoarea lor. Cu cît simţirea este mai concretă, cu atît mai subiectivă şi mai personală este valoarea conferită de ea; în schimb, cu cît simţirea este mai abstractă, cu atît valoarea conferită de ea este mai generală şi mai obiectivă. După cum o noţiune integral abstractă nu mai coincide cu detaliile şi particularitatea obiectelor, ci doar cu elementele generale şi comune ale lor, tot astfel simţirea integral abstractă nu se acoperă cu elementul particular şi cu însuşirile sale afective, ci doar cu ansamblul tuturor elementelor şi cu nediferenţierea lor. Ca şi gîndirea, simţirea este o funcţie raţională, căci, potrivit experienţei, legile raţiunii sînt acelea care repartizează valorile, după cum şi noţiunile se constituie în acord cu legile raţiunii.

904. Evident, definiţiile de mai sus nu caracterizează nicidecum esenţa simţirii, ci ii trasează doar liniile exterioare. Facultatea conceptuală a intelectului se dovedeşte incapabilă să formuleze esenţa simţirii într-un limbaj conceptual, deoarece gîndirea aparţine unei categorii pe care simţirea nu o poate măsura, după cum în genere nici o funcţie psihologică fundamentală nu se poate exprima pe deplin prin alta. Acestei imprejurări i se datorează faptul că o definiţie intelectuală nu va fi niciodată în situaţia de a reda, fie şi aproximativ, specificul sentimentului. Faptul că sentimentele sînt clasificabile nu oferă nici un element capabil să le elucideze esenţa, căci cea mai precisă clasificare nu va putea să indice decît acel conţinut sesizabil intelectualmente de care sentimentele sînt legate, fără însă ca prin aceasta să dea seama de specificul sentimentului. Cîte clase de conţinut diferenţiate şi cunoscute de intelect, tot atîtea sentimente, fără însă ca să se ajungă la o clasificare exhaustivă a acestora, căci dincolo de clasele de conţinuturi posibile, sesizabile prin intelect, există şi sentimente care se sustrag oricărei rubricări intelectuale. Ideea de clasificare este ea însăşi de ordin intelectual şi de aceea incomensurabilă în raport cu esenţa sentimentului. Trebuie de aceea să ne mulţumim cu fixarea graniţelor noţiunii.

905. Modul de evaluare prin simţire este comparabil cu apercepţia intelectuală, este o *apercepţie a valorii*. Se poate distinge

o apercepţie activă şi, respectiv, pasivă a sentimentului. Actul pasiv al simţirii este caracterizat de faptul că un conţinut psihologic excită sau atrage sentimentul, forţînd participarea afectivă a subiectului. Actul activ al simţirii distribuie valori cu pornire de la subiect, el evaluează conţinuturile după intenţie, şi anume după o intenţie afectivă şi nu intelectuală. Simţirea activă este deci o funcţie *direcţionată*, o acţiune a voinţei, de pildă a iubi în opoziţie cu a fi îndrăgostit, această din urmă stare fiind o simţire pasivă, *nedirecţionată*, după cum arată şi uzul lingvistic care desemnează „iubirea" drept activitate şi „a fi îndrăgostit" drept stare. Simţirea nedirecţionată este o *intuiţie afectivă*. În sens strict deci, doar simţirea activă, direcţionată poate fi socotită *raţională*; simţirea pasivă, în schimb, este *iraţională*, în măsura în care produce valori fără concursul, uneori chiar fără intenţia, subiectului.

906. Atunci cînd atitudinea generală a individului se orientează după funcţia simţirii, vorbim de *tipul simţire* (v. *Tip*).

907. *Sinele*[72]. Ca noţiune empirică, sinele desemnează întreg cuprinsul fenomenelor psihice ale omului. El exprimă unitatea şi totalitatea personalităţii. În măsura însă în care aceasta este, în virtutea participării ei la inconştient, doar parţial conştientă, noţiunea de sine este de fapt în parte empirică şi în parte un *postulat*. Cu alte cuvinte, ea cuprinde cognoscibil şi incognoscibil, respectiv ceea ce încă nu este cunoscut. Aceste calităţi sînele le are în comun cu foarte multe noţiuni de ordinul ştiinţelor naturii, care sînt mai mult *nomina* decît idei. În măsura în care totalitatea, constînd din conţinuturi atît conştiente cît şi inconştiente, este un postulat, noţiunea ei este *transcendentă*; ea presupune de aceea că factorii inconştienţi decurg din cauze empirice şi caracterizează astfel o esenţă doar în parte descriptibilă, în parte însă *pro tempore* incognoscibilă şi nelimitabilă. Deoarece practic există fenomene ale conştiinţei şi fenomene ale inconştientului, sinele ca totalitate psihică are atît un aspect conştient, cît şi unul inconştient. Empiric, sinele apare în vise, în mituri, în basme sub chipul „personalităţii supraordonate", precum rege, erou, profet, mîntuitor etc., sau ca simbol al totalităţii, precum cerc, pătrat, *quadratura circuli*, cruce etc. În măsura în care reprezintă o *complexio oppositorum*, o îmbinare de contrarii, sinele poate apărea şi ca o dualitate unită, precum Dao, combinaţie de Yang şi Yin, perechea de fraţi, sau eroul şi adversarul său (dragonul, fratele duşmănos, duşmanul de moarte, Faust şi Mephisto etc.); cu alte cuvinte, sinele apare empiric ca un joc între lumină şi umbră, deşi conceptual el este înţeles ca totalitate şi deci ca unitate în care contrariile sînt unite. Nefiind evidentă, o astfel de noţiune este — *tertium non datur* — din chiar acest motiv, transcendentă. Ar fi chiar — logic — o speculaţie inutilă, dacă nu ar desemna şi numi simbolurile unităţii, apărute empiric. Sinele nu este o idee filozofică, în măsura în care nu îşi enunţă propria existenţă, adică nu se ipostaziază. Intelectualmente, el nu are decît semnificaţia unei ipoteze. Simbolurile sale empirice, în schimb, posedă foarte adesea o *numinozitate* semnificativă (de pildă, mandala), adică o valoare afectivă apriorică (de exemplu: „Deus est circulus...", pitagoreica tetraktys, cuaternitatea etc.); sinele se dovedeşte a fi astfel o *reprezentare arhetipală* care diferă de celelalte reprezentări de acelaşi tip prin faptul că ocupă un loc central în virtutea importanţei conţinutului şi a numinozităţii sale.

908. *Sintetic*, v. *Constructiv*.

909. *Suflet*. În cursul cercetărilor mele m-am simţit îndemnat să fac o deosebire conceptuală între suflet şi *psyche*. Prin *psyche* înţeleg totalitatea proceselor psihice, atît a celor conştiente, cît şi a acelor inconştiente. Prin suflet, în schimb, înţeleg un complex funcţional determinat şi limitat care ar putea fi mai bine caracterizat de termenul „personalitate". Spre a-mi preciza poziţia, voi aduce în discuţie unele puncte de vedere mai îndepărtate de subiectul meu. E vorba mai ales de cercetările strălucite ale şcolii franceze privind disocierea personalităţii, somnambulismul, dedublarea caracterului etc. care ne situează în prezenţa ipotezei unei multitudini de personalităţi într-unul şi acelaşi individ.[73]

72 Această definiţie a fost scrisă anume pentru volumul de faţă (1958).

73 Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, 1887. Morton Prince, *The Dissociation of a Personality*, 1906. Landmann, *Die*

910. E limpede că la un individ normal nu apare niciodată o astfel de pluralitate a personalității; dar disocierea personalității, de nenumărate ori constatată, trebuie să existe și la indivizii normali, cel puțin sub o formă vag schițată. Într-adevăr, în condițiile unei examinări psihologice mai atente, se pot identifica fără dificultăți prea mari și la indivizii normali urme cel puțin palide de disociere a caracterului. E suficient, de pildă, să urmărim foarte atent pe cineva în condiții diferite pentru a descoperi cît de izbitor i se schimbă personalitatea cînd trece dintr-un mediu în altul, manifestîndu-și de fiecare dată un caracter puternic conturat și clar diferit de precedentul. Proverbul „înger pe stradă, diavol acasă" este o formulare, izvorîtă din experiența cotidiană, a fenomenului de disociere a personalității. Un mediu anume pretinde o atitudine anume. Această atitudine corespunzătoare mediului devine cu atît mai obișnuită cu cît este pretinsă mai îndelung și mai frecvent. Foarte mulți oameni din clasa cultivată trebuie să se miște în două medii total diferite, în cercul domestic, familial și în sfera profesională. Cele două medii total diferite pretind două atitudini total diferite care, în funcție de gradul de *identificare* (v. mai sus) a eului cu atitudinea respectivă, determină dublarea caracterului. Corespunzător condițiilor și necesităților sociale, caracterul social se orientează pe de-o parte după așteptările și exigențele mediului profesional, pe de alta după intențiile sociale și aspirațiile subiectului. Caracterul domestic ar trebui de regulă să se formeze în funcție de pretențiile la cordialitate și comoditate ale individului, de unde faptul că oameni care în viața publică sînt extrem de energici, curajoși, tenace, voluntari și brutali, acasă, în familie sînt buni, delicați, îngăduitori și slabi. Care este caracterul lor adevărat, personalitatea lor reală? A răspunde la această întrebare e adesea imposibil.

911. Aceste scurte reflecții arată că disocierea caracterului este perfect posibilă și în cazul individului normal. Motiv pentru

Mehrheit geistiger Persönlichkeiten im Individuum, 1894. Ribot, *Die Persönlichkeit*, 1894. Flournoy, *Des Indes à la Planète Mars*, 1909. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (*Gesammelte Werke*, I).

care tratarea disocierii personalității și ca o problemă a psihologiei normale este perfect îndreptățită. După părerea mea, pentru a continua discuția începută, la întrebarea de mai sus s-ar putea răspunde că un astfel de om nu are un caracter real, adică el nu este *individual* (v. mai sus), ci *colectiv* (v. mai sus), corespunzînd prin urmare împrejurărilor și așteptărilor de ordin general. Dacă el ar fi individual, caracterul său ar rămîne neschimbat, indiferent de diversitatea atitudinilor sale. El nu s-ar identifica cu o atitudine sau alta și nu ar putea, și nici nu ar voi, să împiedice ca individualitatea lui să se manifeste cumva într-o stare ori în alta. El este într-adevăr individual, ca orice ființă, dar este și inconștient. Identificîndu-se mai mult sau mai puțin cu fiecare din atitudinile sale, el îi înșală cel puțin pe cei din jur, adesea și pe sine, în legătură cu caracterul său real; el își pune o *mască* despre care știe că răspunde, pe de-o parte, intențiilor sale, pe de alta, exigențelor și opiniilor mediului său, în așa fel încît în el predomină cînd elementul personal, cînd influența exterioară. Această mască, anume atitudinea adoptată ad hoc, o numesc *persona*[74]. În Antichitate, acest termen denumea masca actorului.

912. Ambele atitudini semnalate mai sus sînt două personalități colective pe care le rezumăm sub numele de *persona* sau *personae*. Am sugerat mai sus că individualitatea reală este diferită atît de una cît și de cealaltă. *Persona* este deci un complex funcțional constituit din rațiuni de adaptare sau de comoditate necesară, dar care nu se identifică cu individualitatea. Acest complex funcțional se referă exclusiv la relația cu obiectele.

913. Este necesar să se distingă relația pe care individul o întreține cu subiectul și aceea pe care el o are cu obiectele exterioare. Înțeleg prin subiect mai întîi acele porniri, sentimente, gînduri și senzații vagi sau tulburi care nu provin, de o manieră demonstrabilă, din continuitatea trăirii conștiente în obiect, ci răsar, mai degrabă tulburînd și frînînd, alteori stimulînd, din întunecimile interioare, din adîncurile și fundalurile conștiinței și

74 Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, pp. 61 ş. urm. (*Gesammelte Werke*, VII).

alcătuiesc în totalitatea lor percepţia pe care o avem despre viaţa conştientului. Subiectul, conceput ca „obiect interior", este conştientul. După cum există o relaţie cu obiectul exterior, o atitudine exterioară, tot astfel există şi o relaţie cu obiectul interior, o atitudine interioară. E de înţeles că această atitudine interioară este, în virtutea esenţei ei extrem de intime şi greu accesibile, de departe mai puţin cunoscută decît atitudinea exterioară pe care oricine o poate vedea fără probleme. Cu toate acestea nu mi se pare dificil să ne facem o idee despre această atitudine interioară. Toate aşa-numitele inhibiţii, capricii, dispoziţii întîmplătoare, toate sentimentele şi fragmentele imaginative care uneori tulbură activitatea concentrată, alteori liniştea celui mai normal om şi pe care obiceiul nostru de a raţionaliza le reduce la cauze corporale sau la altele de natură diferită nu provin de regulă niciodată din surse pe care conştiinţa li le atribuie; ele sînt percepţii ale unor procese inconştiente. Acestor fenomene le aparţin fireşte şi visele care, după cum se ştie, sînt adesea reduse la cauze exterioare şi superficiale, precum indigestii, supinaţie şi altele de acelaşi fel, deşi o astfel de explicaţie nu rezistă niciodată unei critici severe. Atitudinea oamenilor faţă de aceste lucruri este diferită. Unul nu se lasă cîtuşi de puţin tulburat de procesele sale interioare, putîndu-le trece cu vederea, altul este cu totul dominat de ele; încă de la sculare, o fantezie oarecare sau un sentiment dezagreabil îi strică dispoziţia pe toată ziua, o senzaţie neplăcută îi sugerează ideea unei boli ascunse, un vis îi lasă o presimţire întunecată, deşi altminteri nu e superstiţios. Alţii sînt doar episodic afectaţi de aceste impulsuri inconştiente sau doar de o anume categorie a lor. Cineva nu este conştient de faptul că ele sînt un subiect posibil de reflecţie, pentru altcineva, în schimb, ele constituie o problemă de meditaţie cotidiană. Unul le evaluează fiziologic sau le atribuie comportamentului semenului său, altul descoperă în ele o revelaţie religioasă.

914. Aceste moduri diferite de abordare a impulsurilor venite din inconştient sînt la fel de obişnuite ca atitudinile faţă de obiectul exterior. Ca şi acestea, atitudinea interioară corespunde de aceea unui complex funcţional la fel de bine definit. Acele cazuri în care procesele psihice interioare par a fi în întregime

trecute cu vederea nu sînt lipsite de atitudine interioară, după cum nici acelea care, ignorînd constant obiectul exterior, realitatea faptelor, nu sînt lipsite de atitudine exterioară. În aceste din urmă cazuri, destul de frecvente, *persona* prezintă o defecţiune totală a raporturilor, uneori chiar o brutalitate oarbă care nu cedează decît în faţa unor lovituri dure ale destinului. Nu rareori, tocmai astfel de indivizi a căror *persona* este caracterizată de o brutalitate inflexibilă au faţă de procesele inconştientului o atitudine extrem de influenţabilă. Pe cît de neinfluenţabili şi de inaccesibili sînt în afară, pe atît de blînzi, de lipsiţi de vlagă şi de determinabili sînt faţă de procesele lor interioare. În aceste cazuri, atitudinea interioară a indivizilor corespunde deci unei personalităţi interioare diametral opuse celei exterioare. Cunosc, de pildă, un om care a distrus fără cruţare şi cu orbire fericirea celor apropiaţi lui, care însă îşi întrerupe importante călătorii de afaceri spre a se desfăta cu priveliştea frumoasă a lizierei unei păduri zărite din tren. Cazuri identice sau asemănătoare sînt cu siguranţă cunoscute oricui, aşa încît nu are rost să mai multiplic exemplele.

915. Dacă experienţa cotidiană ne autorizează să vorbim de o personalitate exterioară, ea ne autorizează, în egală măsură, să admitem existenţa unei personalităţi interioare. Acesta este modul de comportare pe care îl are cineva faţă de procesele psihice interioare, este atitudinea interioară, caracterul cuiva întors către inconştient. Numesc atitudinea exterioară, caracterul exterior — *persona*; numesc atitudinea interioară — *anima, suflet*. În măsura în care este obişnuită, atitudinea constituie un complex funcţional mai mult sau mai puţin solid închegat cu care eul se poate mai mult sau mai puţin identifica. Limba exprimă plastic această stare de fapt; cînd cineva adoptă o atitudine obişnuită faţă de anumite situaţii, se spune: el devine cu totul *altul* în cutare sau cutare situaţie. În felul acesta se exprimă autonomia complexului funcţional al unei atitudini obişnuite: este ca şi cînd o altă personalitate ar lua individul în posesie, ca şi cînd „un alt spirit ar fi intrat în el". Aceeaşi autonomie care-i revine foarte frecvent atitudinii exterioare este revendicată şi de atitudinea interioară, de suflet. Una din cele mai dificile probe de

măiestrie pedagogică este schimbarea atitudinii exterioare, a *persona*-ei. Tot atît de dificilă este însă şi schimbarea sufletului, căci structura acestuia obişnuieşte să fie la fel de solidă ca şi aceea a *persona*-ei. După cum *persona* este o esenţă care constituie adesea întreg caracterul aparent al unui om, însoţindu-l uneori invariabil de-a lungul întregii sale vieţi, tot astfel şi sufletul este o esenţă precis conturată, care uneori are un caracter invariabil stabil şi autonom ce poate fi foarte bine definit şi descris.

916. Pe baza experienţei mele cred, în ce priveşte caracterul sufletului, că el se comportă în mare complementar faţă de caracterul exterior. Sufletul conţine toate calităţile general umane care lipsesc atitudinii conştiente. Tiranul muncit de coşmaruri, de presimţiri sumbre şi spaime interioare este o figură tipică. În afară brutal, dur şi inaccesibil, este în interior prada fiecărei umbre, supus oricărui capriciu, ca şi cum ar fi făptura cea mai puţin autonomă şi cea mai influenţabilă. Sufletul său conţine deci acele însuşiri general umane, precum determinabilitatea şi slăbiciunea, care lipsesc cu totul *persona*-ei sale. Dacă *persona* este intelectuală, sufletul este sigur sentimental. Caracterul complementar al sufletului afectează şi sexul subiectului, aşa cum am văzut de nenumărate ori. O femeie foarte feminină are un suflet masculin, un bărbat foarte viril are un suflet feminin. Acest contrast vine din faptul că, de pildă, bărbatul nu este absolut şi în toate lucrurile viril, ci el posedă în mod normal şi anume trăsături feminine. Cu cît atitudinea sa exterioară e mai virilă, cu atît trăsăturile feminine sînt mai deplin înlăturate şi trec în inconştient. Această împrejurare explică de ce tocmai bărbaţii foarte virili sînt afectaţi de anumite slăbiciuni caracteristice: faţă de impulsurile inconştientului ei au un comportament feminin, determinabil şi influenţabil. Şi invers, tocmai femeile cele mai feminine manifestă adesea faţă de unele lucruri lăuntrice o ignoranţă, o îndărătnicie şi o obstinaţie pe care, la aceeaşi intensitate, le întîlnim doar în atitudinea exterioară a bărbaţilor. Dacă vorbim deci în cazul bărbatului despre o *anima*, trebuie să ne referim în cazul femeilor la un *animus*. După cum la bărbat prevalează, în genere, în atitudinea lui exterioară, logica şi cretetea, sau cel puţin acestea sînt considerate ca idealuri, tot astfel la femeie predomină sentimentul. În suflet însă, lucrurile se inversează, în interiorul său bărbatul se lasă în voia sentimentelor, în vreme ce femeia reflectează. De aceea bărbatul deznădăjduieşte total în împrejurări în care femeia mai poate consola şi spera, motiv pentru care el se sinucide mai uşor decît ea. Pe cît de lesne poate femeia să cadă victimă împrejurărilor sociale, de pildă, ca prostituată, pe atît de mult poate bărbatul să sucombe impulsurilor inconştientului, alcoolismului şi altor vicii.

917. În ce priveşte însuşirile general umane, caracterul sufletului se poate deduce din caracterul *persona*-ei. Tot ceea ce în mod normal ar fi trebuit să fie în atitudinea exterioară, dar nu este, poate fi în mod sigur întîlnit în atitudinea interioară. Aceasta este o regulă fundamentală, care mi se reconfirmă de fiecare dată. În ce priveşte însă însuşirile individuale, aici nu se poate deduce nimic. Putem fi doar siguri că dacă cineva se identifică cu *persona* lui, atunci însuşirile sale individuale sînt asociate sufletului. Din această asociaţie izvorăşte simbolul, frecvent în vise, al graviditătii sufletului care se sprijină pe imaginea primordială a naşterii eroului. Copilul care trebuie să se nască semnifică în acest caz individualitatea încă neconştientizată. După cum *persona*, ca expresie a adaptării la mediu, este de regulă puternic influenţată şi formată de acesta, tot astfel şi sufletul este puternic format de inconştient şi de calităţile acestuia. După cum într-un mediu primitiv, *persona* asumă aproape inevitabil trăsături primitive, tot astfel sufletul preia, pe de-o parte, trăsăturile arhaice ale inconştientului, pe de alta, caracterul simbolic şi prospectiv al acestuia. De aici, „bogăţia de presimţiri" şi „creativitatea" atitudinii interioare.

918. Identitatea cu *persona* determină automat o identitate inconştientă cu sufletul, căci dacă subiectul, eul, este indistinct de *persona*, el nu întreţine o relaţie conştientă cu procesele inconştientului. El este totuna cu aceste procese. Cel care se identifică necondiţionat cu rolul său exterior este iremediabil căzut pradă proceselor interioare, adică el se va încrucişa în cazul dat în mod inevitabil cu rolul său exterior sau îl va duce pe acesta la absurd (v. mai sus *Enantiodromia*). Afirmarea liniei individuale

devine astfel imposibilă, şi viaţa curge în albia unor inevitabile antagonisme. În astfel de cazuri, şi sufletul este întotdeauna proiectat într-un obiect real corespunzător, faţă de care există o neapărată relaţie de dependenţă. Toate reacţiile declanşate de acest obiect au asupra subiectului un efect direct, care acţionează pe dinăuntru. E adesea vorba de legături tragice (v. *Imagine a sufletului*).

919. *Tip.* Tipul este un exemplu sau un model care redă în mod caracteristic particularităţile unei specii sau ale unei generalităţi. În sensul mai restrîns al lucrării de faţă, tip este un model caracteristic al unei *atitudini* (v. mai sus) generale, care se manifestă în numeroase forme individuale. Dintre multiplele atitudini posibile, am pus în evidenţă, în cuprinsul acestei cercetări, doar patru, anume acelea care se orientează în principal după funcţiile psihologice fundamentale (v. *Simţire*), deci după gîndire, sentiment, intuiţie şi senzaţie. În măsura în care o astfel de atitudine devine *obişnuită*, punînd o anume pecete pe caracterul individului, vorbesc de un tip psihologic. Aceste tipuri bazate pe funcţiile fundamentale şi care se pot numi tipul *gîndire*, tipul *simţire*, tipul *intuiţie* şi tipul *senzaţie* se pot împărţi în două clase în raport de calitatea funcţiilor fundamentale: în tipuri *raţionale* şi în tipuri *iraţionale*. În prima categorie intră tipul gîndire şi tipul simţire, în cea de a doua, tipul intuiţie şi tipul senzaţie (v. *Raţional, Iraţional*). Sensul precumpănitor pe care îl ia mişcarea libidinală permite o nouă împărţire în alte două clase: *introversie* şi *extraversie* (v. mai sus). Toate tipurile fundamentale pot aparţine atît unei clase cît şi celeilalte, după cum atitudinea lor dominantă este mai introvertită sau mai extravertită. Tipul gîndire, bunăoară, poate aparţine atît clasei introvertite, cît şi celei extravertite, tot aşa, oricare dintre celelalte tipuri. Distincţia între tipuri raţionale şi iraţionale se sprijină pe alt punct de vedere şi nu are nimic a face cu extraversia şi introversia.

920. În două comunicări provizorii despre tipologie[75] nu am deosebit tipul gîndire, respectiv simţire de tipul introvertit, respectiv extravertit, ci am identificat tipul gîndire cu introversia şi tipul simţire cu extraversia. O dată cu prelucrarea întregului material, mi-am dat seama că atît tipul introversiei cît şi cel al extraversiei trebuie tratate drept categorii supraordonate tipurilor funcţionale. Această distincţie este perfect justificată de experienţă; nu e nici o îndoială că există, de pildă, două tipuri de simţire, dintre care unul se orientează mai degrabă după trăirea afectivă, celălalt mai degrabă după obiect.

921. *Voinţă.* Înţeleg prin voinţă suma de energie psihică aflată la dispoziţia conştiinţei. Procesul voliţional ar fi deci un proces energetic, declanşat prin motivaţie conştientă. Nu aş desemna deci prin voinţă un proces psihic determinat de motivaţia inconştientă. Voinţa este un fenomen psihologic care îşi datorează existenţa culturii şi educaţiei morale. Ea lipseşte în bună măsură din mentalitatea primitivă.

75 Jung, *Zur Frage der psychologischen Typen* în „Archives de Psychologie", vol. XVI; apoi *Die Psychologie der unbewußten Prozesse* (*Gesammelte Werke*, VII).

922. În epoca noastră, în care s-a dezvoltat, cu pornire de la cuceririle Revoluţiei franceze, de la „libertate, egalitate, fraternitate", un vast curent de gîndire socială care nu crede doar că poate să coboare sau să înalţe drepturile politice la un acelaşi nivel general, ci şi să juguleze nefericirea prin reglementări şi niveluri exterioare, într-o astfel de epocă este o sarcină ingrată a vorbi de perfecta inegalitate a elementelor care constituie o naţiune. Că oamenii sînt egali în faţa legii, că fiecare îşi are votul său politic, că nimeni nu poate prin privilegii de clasă moştenite să-şi depăşească pe nedrept semenul e un lucru frumos; în schimb, a extinde ideea de egalitate şi la alte domenii ale vieţii e mai puţin frumos. Ar trebui să ai o privire foarte tulbure sau să priveşti societatea umană de la o distanţă nebuloasă ca să crezi că o distribuire echitabilă a fericirii s-ar putea înfăptui prin reglementări uniforme ale vieţii. Ar trebui ca cineva să aibă mintea înceţoşată ca să-şi închipuie că, de pildă, acelaşi cuantum al venitului, respectiv aceleaşi posibilităţi de viaţă au pentru toţi aproximativ aceeaşi importanţă. Ce ar face un astfel de legislator cu toţi aceia ale căror posibilităţi mai mari de viaţă sînt situate înlăuntrul lor şi nu în afară? Pentru a fi echitabil, el ar trebui să dea unuia de două ori mai mult decît altuia, căci ceea ce e mult pentru unul e puţin pentru altul. Nici o legislaţie socială nu va putea să treacă peste diversitatea psihologică a oamenilor, acest factor necesar energiei vitale a unei societăţi omeneşti. De aceea este util să se vorbească de disparitatea oamenilor. Diferenţele determină diversitatea pretenţiilor la fericire de o manieră care face ca nici o legislaţie, oricît de perfectă,

să nu le poată, nici aproximativ, satisface. De altfel, ar fi imposibil de imaginat o formă de viaţă exterioară, oricît de echitabilă şi de justă, care să nu fie injustă pentru un tip uman sau pentru altul. Dacă, cu toate acestea, nenumăraţi visători politici, sociali şi religioşi lucrează la descoperirea acelor condiţii exterioare generale şi egalitare, capabile să aducă o mai mare posibilitate de fericire universală, lucrul acesta se datorează, cred, unei atitudini generale branşate prea mult pe exterior. Nu putem în cadrul de faţă decît atinge în treacăt aceste probleme, căci nu ne-am propus să le tratăm aici. Scopul nostru este de a ne ocupa doar de problema psihologică. Iar existenţa diferitelor atitudini tipice este o problemă de prima mînă nu doar pentru psihologie, ci şi pentru toate domeniile ştiinţei şi vieţii în care psihologia umană joacă un rol hotărîtor. Este, de pildă, evident pentru mintea oricărui om obişnuit că orice filozofie care nu este numai istorie a filozofiei se sprijină pe condiţia prealabilă a unei psihologii personale. Această condiţie prealabilă poate fi de natură pur individuală, şi de obicei ea este astfel interpretată, cel puţin din unghiul unei critici psihologice. Şi lucrurile au rămas aici. S-a trecut însă cu vederea că ceea ce s-a socotit a fi un *praeiudicium* individual nu a fost de fapt în nici o împrejurare, căci punctul de vedere al unui filozof sau al altuia se dovedea asumat de o suită adesea considerabilă de adepţi. El plăcea nu pentru că putea fi maşinal imitat, ci pentru că putea fi înţeles şi adaptat integral. O astfel de înţelegere ar fi cu neputinţă dacă punctul de vedere al filozofului ar fi doar individual determinat, căci într-o asemenea situaţie, el nu ar putea fi pe deplin înţeles sau măcar acceptat. Particularitatea gîndirii înţelese şi admise de adepţi trebuie deci să corespundă unei atitudini personale *tipice*, proprie în aceeaşi formă sau într-o formă analoagă şi altor reprezentanţi în societate. De regulă, lupta dintre partide e pur exterioară, ţintind golurile din platoşa individuală a adversarului. O astfel de dispută este, de regulă, puţin rodnică. Mai valoros ar fi să se transfere opoziţia în plan psihologic, în planul din care ea şi provine. Transferul ar lăsa curînd să se vadă că există diferite atitudini psihologice, care au, toate, drept de existenţă, deşi această existenţă duce la elaborarea unor teorii incompatibile.

Atîta timp cît se încearcă aplanarea conflictului prin compromisuri exterioare nu se satisfac decît modestele exigenţe ale unor capete plate, incapabile să se înflăcăreze pentru principii. O înţelegere reală se poate produce, după părerea mea, doar atunci cînd este recunoscută diversitatea condiţiilor psihologice prealabile.

923. În munca mea practică m-am lovit mereu de faptul că omul este aproape incapabil să înţeleagă şi să preţuiască alt punct de vedere decît acela care îi este propriu. În lucruri mărunte, superficialitatea generală, o indulgenţă şi toleranţă nu tocmai frecvente şi o bunăvoinţă de asemenea rară, permit să se întindă o punte peste abisul lipsei de înţelegere. În lucruri mai importante însă şi mai ales în acelea în care e vorba de idealurile tipurilor, înţelegerea pare cel mai adesea de domeniul imposibilului. Fireşte, disputa şi neliniştea vor ţine întotdeauna de recuzitele tragicomediei umane, dar nu se poate totuşi nega că progresul civilizaţiei a dus de la dreptul celui mai tare la legalitate şi astfel la constituirea unei instanţe şi a unei măsuri supraordonate partidelor în conflict. O bază pentru aplanarea conflictului dintre concepţii ar putea-o constitui, după părerea mea, recunoaşterea tipurilor de atitudine, dar nu numai a existenţei lor, ci şi a faptului că fiecare individ este în asemenea măsură prizonierul propriului tip, încît este incapabil să înţeleagă perfect punctul de vedere al altuia. Fără recunoaşterea acestei necesităţi, vom asista aproape sigur la siluirea punctului de vedere al celuilalt. Tot aşa cum, la tribunal, părţile adverse renunţă reciproc la a-şi face nemijlocit violenţă, încredinţînd legii şi judecătorului pretenţiile lor la dreptate, tot astfel fiecare tip trebuie să se abţină de la a-şi insulta, bănui şi demola adversarul, avînd conştiinţa propriului mod părtinitor de a vedea lucrurile. Prin conceperea problemei atitudinilor tipice şi prin expunerea ei în linii mari, mă străduiesc să îndrept privirea cititorului meu către acest tablou, cu multiple posibilităţi, al constituirii concepţiilor, în speranţa de a contribui astfel, fie şi cu puţin, la cunoaşterea variaţiilor şi nuanţelor, aproape nesfîrşite, ale psihologiilor individuale. Sper că din descrierea tipurilor mele, nimeni nu va trage concluzia că, după mine, cele patru sau opt tipuri descrise

epuizează numărul celor existente în realitate. Altminteri, ar fi vorba de o neînţelegere. Nu mă îndoiesc că există posibilitatea de a se examina şi clasifica atitudinile date şi din alte unghiuri de vedere. Am făcut în această cercetare unele aluzii la alte posibilităţi de clasificare, ca de exemplu, clasificarea sub specia activităţii. Dar, indiferent de criteriul utilizat pentru stabilirea tipurilor, compararea diverselor forme de atitudini obişnuite va duce întotdeauna la identificarea aceluiaşi număr de tipuri psihologice.

924. Pe cît de uşor ar fi să se cerceteze atitudinile existente din alte unghiuri de vedere decît cele adoptate aici, pe atît ar fi de greu să se aducă dovezi capabile să conteste existenţa tipurilor psihologice. Nu mă îndoiesc că adversarii mei se vor strădui să şteargă problema tipurilor din lista tratatelor ştiinţifice, căci pentru orice teorie a proceselor psihice complexe care pretinde valoare universală, chestiunea tipurilor este un obstacol cel puţin nedorit. Orice teorie a proceselor psihice complexe presupune o psihologie umană asemănătoare, în analogie cu teoriile din domeniul ştiinţelor naturii care pornesc de la premisa uneia şi aceleiaşi naturi. Pentru psihologie, lucrurile au un caracter aparte prin aceea că, în constituirea conceptelor ei, procesul psihic nu este doar obiect, ci şi subiect. Dacă se admite că în toate cazurile individuale subiectul este unul singur, se poate presupune şi că procesul subiectiv de formare a conceptelor este pretutindeni acelaşi. Că lucrurile nu stau însă aşa rezultă convingător din existenţa diverselor teorii despre esenţa proceselor psihice complexe. Evident, orice nouă teorie presupune îndeobşte că toate cele care i-au premers au fost greşite, şi anume, de cele mai multe ori doar din cauză că autorul ei vede lucrurile subiectivmente altfel decît predecesorii săi. El nu ţine seama de faptul că psihologia pe care o cunoaşte este propria psihologie sau cel mult aceea a tipului său. El se aşteaptă ca pentru procesul psihic, care e obiectul cunoaşterii şi cercetării sale, să existe o singură explicaţie adevărată, tocmai aceea care îi convine tipului său. Toate celelalte interpretări — aş fi înclinat să spun toate cele şapte, care în felul lor sînt tot atît de adevărate ca şi a sa proprie — sînt pentru el eronate. În interesul valabilităţii

teoriei pe care a elaborat-o, el va simți un fel de aversiune profundă, omenește de înțeles, pentru stabilirea unei tipologii psihologice, căci astfel teoria proprie și-ar pierde, bunăoară, șapte optimi din valoarea sa de adevăr; altminteri, ar trebui să accepte pe lîngă teoria sa încă alte șapte teorii, ca fiind la fel de adevărate sau, să spunem, cel puțin o a doua la fel de valoroasă.

925. Sînt pe deplin convins că un fenomen natural care este în mare măsură independent de psihologia umană și care din acest motiv nu poate fi pentru ea decît un obiect nu are decît o singură explicație valabilă. Tot astfel, sînt convins că un proces psihic complex care nu poate fi investigat cu nici un fel de aparat de înregistrare obiectivă poate în mod necesar să aibă drept explicație doar pe aceea pe care el însuși, în calitate de subiect, o produce; adică autorul conceptului poate produce numai acel concept care concordă cu procesul psihic pe care aspiră să-l explice. Conceptul va concorda doar atunci cînd se va acorda cu procesul de explicat în însuși subiectul care gîndește. Dacă procesul de explicat, sau altul analog, nu îi apare autorului, acesta s-ar afla în prezența unei enigme totale a cărei explicație ar trebui s-o lase în seama celui care trăiește el însuși procesul. Nu o să aflu niciodată cu ajutorul unor aparate obiective felul în care ia naștere o viziune; pot doar să îi explic apariția, așa cum mi-o reprezint eu. În acest „cum mi-o reprezint" se ascunde o perplexitate, căci în cel mai bun caz, explicația mea izvorăște din felul în care mi se înfățișează mie procesul unei viziuni. Cine îmi dă însă dreptul să presupun că la altcineva procesul viziunii se prezintă identic sau fie și numai analog?

926. Cu anume întemeiere se va putea aduce ca argument, în favoarea acestei generalizări a judecății subiectiv determinate, asemănarea universală a psihologiei umane din toate timpurile și din toate zonele. Sînt atît de profund convins de această asemănare a psihicului uman, încît am gîndit-o ca făcînd parte din noțiunea de inconștient colectiv, respectiv ca substrat universal și omogen, omogenitate care merge atît de departe încît aceleași motive mitice și fabuloase se găsesc în toate colțurile, oricît de îndepărtate, ale lumii, iar un negru din sudul Statelor Unite visează motive din mitologia greacă, în vreme ce un ucenic comerciant din Elveția repetă în psihoza lui viziunea unui gnostic egiptean. Pe fondul acestei similitudini fundamentale se detașează o disimilitudine la fel de mare a psihicului conștient. Ce distanțe incomensurabile se întind între conștiința unui primitiv, a unui atenian din timpul lui Themistocle și a unui european din zilele noastre! Ce diferență între conștiința domnului profesor și aceea a soției sale! Cum ar arăta lumea noastră de astăzi, în condițiile în care ar exista identitate între spirite? Nu, ideea identității psihismelor conștiente este o himeră academică, ce simplifică sarcina unui profesor în prezența elevilor săi, dar care în fața realității se prăbușește în neant. Independent de diversitatea indivizilor a căror ființă intimă e separată de aceea a vecinilor lor prin distanțe astronomice, tipurile însele, în calitate de clase de indivizi, sînt într-o foarte mare măsură diferite între ele, iar existenței lor i se datorează deosebirile dintre concepțiile generale. Spre a descoperi similitudinea dintre psihismele umane, trebuie să cobor în străfundurile conștiinței. Acolo găsesc ceea ce le face similare. Dacă îmi întemeiez teoria pe factorul care le unește pe toate, atunci explic psihicul prin ceea ce constituie fundamentul și originea sa. Dar nu lămuresc nimic din ceea ce este în el diferență istorică sau individuală. Cu o astfel de teorie, trec cu vederea psihologia psihicului conștient și neg, de fapt, în întregime celălalt aspect al psihicului, anume diferențierea lui față de dispoziția embrionară primitivă. Eu reduc întrucîtva omul la situația lui filogenetică sau îl disec în procesele sale elementare, iar dacă aș vrea să-l recompun după această reducție, aș obține, în primul caz, o maimuță, iar în ultimul, o acumulare de procese elementare al căror ansamblu ar produce o serie de interacțiuni absurde și lipsite de scop. Fără îndoială că explicarea psihicului pe baza ideii de similaritate nu este doar posibilă, ci și pe deplin întemeiată. Dacă vreau însă să completez imaginea psihicului, atunci trebuie să nu pierd din vedere eterogenitatea psihismelor, căci psihicul conștient al individului ține, și el, alături de fundamentele sale inconștiente, de un tablou general al psihologiei. Pentru a-mi constitui conceptele, eu pot deci, tot atît de legitim, să iau ca punct de plecare diferențierea psihismelor și să examinez — acum din punctul de vedere al dife-

renţierii — procesul pe care mai înainte îl cercetasem din punctul de vedere al similitudinii. Ajung astfel, firesc, la o concepţie opusă primei. Tot ceea ce acolo a fost lăsat deoparte ca variantă individuală este aici punctul de pornire pentru noi diferenţieri, şi tot ceea ce acolo avea valoare ca expresie a identităţii îmi pare aici fără valoare, ca fiind de natură doar colectivă. Adoptînd acest mod de examinare, urmăresc doar către ceea ce se îndreaptă, şi nu de unde vine ceva, în vreme ce în celălalt mod de examinare, mă preocupă nu scopul, ci exclusiv originea. Pot explica unul şi acelaşi proces psihic prin două teorii opuse care se exclud reciproc, neputînd afirma despre nici una dintre ele că ar fi nefondată, căci legitimitatea uneia se sprijină pe similitudinea psihismelor, a celeilalte pe disimilitudinea acestora.

927. Aici începe însă mare dificultate care a creat probleme atît profanului, cît şi publicului de specialitate, la lectura cărţii mele despre *Metamorfozele şi simbolurile libidoului*, şi anume de o manieră care a iscat confuzie în multe minţi, altminteri capabile. În acea lucrare încercasem să înfăţişez, prin material concret, ambele concepţii. Cum însă realitatea, oricine o ştie, nu este constituită din teorii şi nici condusă de ele, cele două aspecte pe care sîntem constrînşi să le gîndim separat sînt contopite în suflet, iar în el tot ceea ce e viu sclipeşte în multiple culori. Orice lucru ţine deopotrivă de tradiţie şi de viitor, şi despre nimic nu se poate spune cu certitudine dacă este doar o încheiere sau reprezintă deja şi un început. Pentru cine crede că un proces psihic nu poate avea decît o *singură* explicaţie adevărată, această vitalitate a conţinutului psihic care obligă recursul la două teorii opuse e ceva dezesperant, mai ales cînd persoana în cauză este un iubitor de adevăruri simple şi necomplicate, incapabil de a le gîndi concomitent.

928. Pe de altă parte, nu sînt de părere că cele două moduri de examinare, pe care le-am numit reductivă şi constructivă[76], epuizează posibilităţile de studiu. Dimpotrivă, cred că pentru

76 Jung, *Der Inhalt der Psychose*, ed. a II-a. Anexă (*Gesammelte Werke*, III).

procesul psihic mai pot fi invocate şi alte explicaţii la fel de „adevărate", şi anume tot atîtea cîte tipuri există. Iar aceste explicaţii se vor comporta unele faţă de altele asemenea tipurilor în relaţiile lor personale. Dacă se acceptă deci existenţa deosebirilor tipice între psihismele umane — şi nu văd de ce nu s-ar accepta —, atunci teoreticianul domeniului ştiinţific se vede pus în faţa dilemei neplăcute, fie de a lăsa să subziste alături mai multe teorii contradictorii privitoare la acelaşi proces, fie de a întemeia o sectă care să întreprindă încercarea, de la început lipsită de orice şansă, de a revendica pentru sine unica metodă şi teorie corectă. Prima atitudine se loveşte nu doar de dificultatea enormă amintită a unei operaţii de gîndire duble şi interiormente contradictorii, ci şi de unul din primele principii fundamentale ale moralei intelectuale: *principia explicandi non sunt multiplicanda — praeter necessitatem*. Necesitatea unei multitudini de explicaţii este însă hotărît dată în cazul unei teorii psihologice, căci spre deosebire de o teorie oarecare din domeniul ştiinţelor naturii, obiectul explicaţiei este în psihologie de aceeaşi natură cu subiectul; un proces psihologic trebuie să-l explice pe altul. Această dificultate delicată a constrîns de-a lungul timpului minţile gînditoare să caute subterfugii ciudate, precum, de pildă, ipoteza unui „spirit obiectiv" care s-ar afla dincolo de procesul psihologic şi care, din acest motiv, ar putea să gîndească obiectiv psihicul subordonat lui, sau presupunerea că intelectul ar fi o facultate care s-ar putea situa afară din sine şi s-ar putea gîndi pe sine. Cu aceste subterfugii şi cu altele de acelaşi fel ar urma să se creeze acel punct arhimedic în afara Pămîntului, cu ajutorul căruia intelectul ar putea să iasă singur din balamale. Înţeleg nevoia omenească profundă de comoditate, dar nu înţeleg ca adevărul să i se încline. Înţeleg de asemenea că esteticeşte ar fi mult mai satisfăcător dacă, în loc de paradoxul explicaţiilor care se contrazic reciproc, ar exista posibilitatea de a reduce procesul psihic la o bază instinctivă cît mai simplă şi de a ne linişti astfel sau de a-i atribui un scop metafizic de natură soteriologică şi de a ne odihni apoi legănaţi de această speranţă.

929. Dar tot ceea ce ne străduim să cercetăm cu intelectul va sfîrşi în paradox şi relativitate, dacă e vorba de un demers onest

şi nu de o *petitio principii* în slujba comodităţii. Că înţelegerea intelectuală a procesului psihic *trebuie* să ducă la paradox şi relativitate este un fapt incontestabil, fie şi numai pentru că intelectul este una din diferitele funcţii psihice care prin însăşi natura sa îl ajută pe om să-şi construiască imaginile pe care le are despre obiecte. Să nu ne creăm impresia că putem cunoaşte lumea doar prin intelect; o înţelegem tot atît de mult prin sentiment. De aceea judecata intelectului nu reprezintă decît cel mult o jumătate de adevăr, iar dacă este sinceră, ea trebuie să-şi recunoască insuficienţa.

930. A nega existenţa tipurilor nu le anulează acestora existenţa. Ţinînd seama de această existenţă, orice teorie despre procesele psihice trebuie să admită că nu este nici ea altceva decît un proces psihologic, şi anume expresia unui tip de psihologie umană care există şi are drept la existenţă. Abia din atare descripţii tipice rezultă acele materiale a căror *cooperare* face posibilă o sinteză superioară.

BIBLIOGRAFIE

ADLER, Alfred, *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, Berlin şi Viena, 1907.

— *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden, 1912.

AMBROSIUS. *De Institutione Virginis*, în Migne PL XVI, col. 315-348. Vezi şi *Bibliothek der Kirchenväter*. Ed. O. Bardenhewer şi alţii. Vol. 32. Kempten şi München, 1917.

AMBROSIUS (Pseudo-). *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin*, Paris, 1554.

ANGELUS SILESIUS (Johann Scheffler). *Cherubinischer Wandersmann. Sämtl. poet. Werke* III Ed. de H.L. Held, München, 1924.

ANQUETIL DU PERRON, Abraham Hyacinthe. Vezi *Oupnek'hat, Das.*

ANSELM VON CANTERBURY. *Proslogion seu Aloquium de Dei Existentia.* În *Sancti Anselmi Cantuariensis Monologium et proslogion nec non liber pro insipiente cum libro apologetico*, Tubingae, 1858.

ATHANASIUS. Vezi BUDGE.

Atharvaveda. Vezi DEUSSEN.

AUGUSTINUS. *Contra Epistolam Manichaei.* Migne PL XLII, col. 173-206.

— *Sermones.* Migne PL XXXVIII, col. 1006.

AVENARIUS, Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1905.

AZAM, Charles Marie Etienne-Eugène, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, Paris, 1887.

BALDWIN, James Mark, *Handbook of Psychology. Senses and Intellect*, Londra şi New York, 1890.

BARLACH, Ernst, *Der tote Tag*. Berlin, 1912, ed. a II-a, 1918.

BARTSCH, Karl [Ed.]: Vezi *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift.*

Bhagavad Gîtâ în *Sacred Books of the East* VIII.

Vezi şi MÜLLER, Max.

Bhāgavata Purāna. Tradus în engleză de S. Subbarau, Vyasa-Press, Tirupati, 1928.

BINSWANGER, Ludwig, *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsexperiment.* În JUNG (Ed.) *Diagnostische Assoziationsstudien* II (Leipzig, 1910), pp. 113-196.

BJERRE, Paul. *Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia.* În *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen* III (Leipzig şi Viena, 1911) pp. 795-847.

BLAKE, William. *The Writings of William Blake.* 3 vol., Londra, 1925.

BLEULER, Eugen. *Die negative Suggestibilität.* În *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* VI (Halle, 1904), pp. 249-269.

— *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia,* Halle, 1906.

— *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus.* În *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* XII (Halle 1910/1911), pp. 171-176, 184, 189, 195.

— *Lehrbuch der Psychiatrie,* Berlin, 1916.

BOUSSET, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis.* (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, 1907.

Brihadāranyaka-Upanishad. Vezi DEUSSEN.

Vezi şi *Sacred Books of the East* XV.

BUBER, Martin, *Ekstatische Konfessionen,* Jena, 1909.

BUDGE, E. A. Wallis, *The Book of Paradise.* 2 vol. Londra, 1904 (referitor la S. ATHANASIUS, *The Life of St. Anthony* I, pp. 3-108).

— *The Gods of the Egyptians.* 2 vol., Londra, 1904.

[BÜTTNER, Hermann:] *Meister Eckeharts Schriften und Predigten.* 2 vol. ed. şi trad. de H.B., Jena, 1917.

Çānkhāyana-Brāhmanam. Vezi DEUSSEN.

Çatapatha-Brāhmanam. Vezi DEUSSEN.

Chāndogya-Upanishad. Vezi DEUSSEN.

Vezi şi *Sacred Books of the East* I.

COHEN, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin, 1902.

CUMONT, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* 2 vol. Bruxelles, 1896/1899.

Çvetāçvatara-Upanishad. Vezi DEUSSEN.

Vezi şi *Sacred Books of the East* XV.

DANTE ALIGHIERI, *Die göttliche Komödie.* Traducere şi comentarii de Friedrich Notter. 2 vol., Stuttgart, 1871/1872.

DESSOIR, Max, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* 2 vol., ed. a II-a, Berlin, 1902.

DEUSSEN, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* 2 vol. duble, ed. a II-a, Leipzig, 1906/1915.

— *Sechzig Upanishad's des Veda.* Traducere din sanscrită, cu prefeţe şi note. Ed. a III-a, Leipzig, 1938.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch.* 2 vol., ed. a III-a, Berlin, 1912.

EBBINGHAUS, Hermann. *Grundzüge der Psychologie.* 2 vol., Leipzig, 1905/1913.

EBERSCHWEILER, Adolf. *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation.* În *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin* LXV (Berlin, 1908), pp. 240-271.

ECKHART, Meister. Vezi BÜTTNER, H.

FÉRÉ, Charles Samson, *Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions.* În *Comptes rendus hebdomadaires des séances et mémoires de la Société Biologie* XL (Paris, 3. März 1888), pp. 217-219.

FERENCZI, Sandor. *Introjektion und Übertragung.* În *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* I (Leipzig şi Viena, 1909), pp. 422-457.

FERRERO, Guillaume, *Les Lois psychologiques du Symbolisme.* Traducere, Paris, 1895.

FICHTE, Immanuel Hermann VON. *Psychologie.* 2 vol., Leipzig, 1864/1873.

FINCK, Franz Nikolaus, *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung,* Marburg, 1899.

FLOURNOY, Théodore. *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.* Ed. a III-a, Paris şi Geneva, 1900.

— *Nouvelles Observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.* În *Archives de Psychologie* I (1901), pp. 101-255.

— *La Philosophie de William James,* Saint-Blaise, 1911.

— *Une Mystique moderne.* În *Archives de Psychologie* XV (1915), pp. 1-224.

FREUD, Sigmund. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Schriften* IV, Viena, 1924.

— *Die Traumdeutung. Gesammelte Schriften* II, Viena, 1925.

FROBENIUS, Leo. *Das Zeitalter des Sonnengottes,* Berlin, 1904.

Garuda-Purāna Pretakalpa. Cf. *Der Pretakalpa des Garuda-Purāna. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens.* Tradusă din sanscrită şi comentată de Emil Abegg, ed. a II-a, Berlin, 1956.

GOETHE, Johann Wolfgang VON: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand.* 31 vol. Cotta, Stuttgart, 1827-1834.

— *Prometheus. Dramatisches Fragment* (1773), Bd. VII.

— *Pandora. Ein Festspiel.* Vol. X.

— *Geheimnisse.* Vol. al II-lea.

— *Briefwechsel mit Schiller in den Jahren 1794–1805.* Ed. de Hans Heinrich Borcherdt. 2 vol., Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart, 1914.

GOMPERZ, Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie.* 2 vol., ed. a III-a, Leipzig, 1911/1912.

GROSS, Otto, *Die zerebrale Sekundärfunktion*, Leipzig, 1902.

— *Über psychopathische Minderwertigkeiten.* Viena şi Leipzig, 1909.

HARTMANN, Eduard VON, *Die moderne Psychologie. Ausgewählte Werke.* vol. 13. Leipzig, 1901.

HASE, Karl August. *Kirchengeschichte.* Ed. a 10-a, îmbunătăţită, Leipzig, 1877.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke.* Ediţie jubiliară în 20 de volume, îngrijită de Hermann Glockner, Stuttgart, 1927/1940.

— *Vorlesungen über die Ästhetik* I, vol. 12.

— *Logik.* vol. 4 şi 5. Citată de R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, ed. a III-a, Berlin, 1910.

HERAKLIT, vezi DIELS.

HERBART, Johann Friedrich, vezi *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Sämtliche Werke.* Ed. de G. Hartenstein. vol. 6/II. Leipzig, 1850.

[HERMAS:] Hermae Pastor. Migne PG II, col. 891 ff. cf. şi, *Der Hirt des Hermas.* În HENNECKE, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen.* Ed. a II-a, Tübingen, 1924.

Içă-Upanishad. Vezi DEUSSEN.

Vezi şi *Sacred Books of the East* I.

INOUYE, Tetsujiro. *Die japanische Philosophie.* În WUNDT ş. a., *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* v. mai jos.

JAMES, William, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Londra şi New York, 1911.

JERUSALEM, Wilhelm, *Lehrbuch der Psychologie.* Ed. a V-a, Viena şi Leipzig, 1912.

JODL, Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie.* 2 vol. Ed. a III-a, Stuttgart şi Berlin, 1908.

JORDAN, Furneaux. *Character as Seen in Body and Parentage*, ed. a III-a, Londra, 1896.

JULIANUS Apostata. *Oratio IV, In regem Solem. Juliani Imp. Opera omnia*, Lipsiae 1696.

— *Oratio V,* În *Matrem deorum. Juliani Imp. Opera omnia.* Lipsiae, 1696.

JUNG, Carl Gustav*. *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Darmstadt, Reichl, 1928. Reeditare Rascher, Zürich, 1933. Reeditări 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 şi (Paperback), 1966. Ediţie de studiu, Walter Olten, 1971 [GW VII (1964, complet revizuită ^{4}1989)]

— *Diagnostische Assoziationsstudien. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie.* Ed. de C. G. J.; lui îi aparţin contribuţiile I (F. RIKLIN), III, IV, VI, VIII şi IX. 2 vol., Leipzig, 1906/1910. Reeditare, 1911, 1915. [GW II (1979, ^{3}1991)]

— *Der Inhalt der Psychose. (Schriften zur angewandten Seelenkunde* III), Deuticke, Leipzig şi Viena 1908. Reeditare lărgită, 1914. [GW III (1968, ^{4}1990)]

— *Instinkt und Unbewußtes.* În *Über die Energetik der Seele*, 1928. Resp. *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume.* (Psychologische Abhandlungen II) Rascher, Zürich, 1948. (Paperback), 1965. Ediţie de studiu Walter, Olten 1971. [GW VIII (1967, complet revizuită 1976, ^{6}1991)]

— *Kryptomnesie.* În *Die Zukunft* XIII/50 (1905), pp. 325-334. [GW I (1966, ^{4}1989)]

— *Die Psychologie der Übertragung.* Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie für Ärzte und praktische Psychologen, Rascher, Zürich, 1946. [GW XVI (1958, complet revăzută ^{3}1991)]

— *Die Psychologie der unbewußten Prozesse*, 1917. Revizuită în *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, 1926. Transformată în *Über die Psychologie des Unbewußten.* (Vezi mai jos.)

— *Psychologie und Alchemie.* (Psychologische Abhandlungen V) Rascher, Zürich, 1944. Ediţie revăzută. 1952. [GW XII (1972, ^{6}1990)]

— *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.* Rascher, Zürich, 1952. Ed. a IV-a revizuită a lucrării: *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912). [GW V (1973, ^{6}1991)]

— *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, mit einem Beitrag von Riwkah SCHÄRF. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948. Reeditare în 1953. [JUNGS Beiträge GW IX/1 (1976, ^{8}1992); XI (1963, complet revizuită în 1988, ^{6}1992) şi XIII (1978, ^{4}1993)]

— *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.* În C. G. JUNG şi W. PAULI, *Naturerklärung und Psyche.* (Studien aus

* Lucrările citate alfabetic în volumul de faţă. Numărul mic care precedă ultimul an de apariţie indică ediţia.

dem C. G. Jung-Institut IV) Rascher, Zürich, 1952. [GW VIII (1967, complet revizuită în 1976, [6]1991)]

— *Die transzendente Funktion.* În *Geist und Werk. Festschrift zum 75. Geburtstag von D. Brody*, 1958. [GW VIII (1967, complet revizuită, 1976, [6]1991)]

— *Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie.* În *British Medical Journal* II (London 1914), pp. 964-966. Trad. din engleză de Hans Thiele-Dohrmann. [GW III (1968, [4]1990)]

— *Über die Psychologie der Dementia praecox*, Halle, 1907. [GW III (1968, [4]1990)]

— *Über die Psychologie des Unbewußten*, Zürich, 1943. Ediție lărgită a lucrării *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, Zürich, 1926. [GW VII (1964, complet revăzută, [4]1989)]

— *Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment.* În *Journal of Abnormal Psychology* I (1907), pp. 247-255. Trad. din engleză de Sabine Lucas. [GW II (1979), [3]1991)]

— *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume.* (Psychologische Abhandlungen II) ed. a II-a, lărgită și îmbunătățită. Rascher, Zürich, 1948. (Paperback) 1965. [GW VIII (1967, complet revăzută în 1976, [6]1991)]

— *Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus.* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954. [Contribuții distribuite în diverse volume: GW VIII (1967, complet revizuită 1976, [6]1991), GW IX/1 (1976, [8]1992), GW XI (1963, complet revizuită, 1988, [6]1992), GW XIII (1978, [4]1993) și GW XVIII/2 (1981, [2]1993)]

— *Wandlungen und Symbole der Libido.* Leipzig și Viena, 1912. Vezi *Symbole der Wandlung.*

— *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene.* Diss. Leipzig Mutze, 1902. Ediție de studiu Walter, Olten 1971. [GW I (1966, [4]1989)]

— și Karl KERÉNY, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen.* Rhein-Verlag, Zürich, 1951. [JUNGS Beiträge: GW IX/1 (1976, [8]1992)]

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. de Kehrbach, Halle, 1878.

— *Kritik der praktischen Vernunft.* Ed. de Kehrbach. Halle și Leipzig, 1878.

— *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Ed. de G. B. Jäsche. Königsberg, 1800. Citat de R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.* Ed. a III-a Berlin, 1910.

Kāthaka- sau *Katha-Upanishad.* Vezi DEUSSEN.

Vezi și *Sacred Books of the East* XV.

Kaushītaki-Upanishad l. Vezi DEUSSEN.

KERÉNYI, Karl și C. G. JUNG. *Einführung in das Wesen der Mythologie.* Vezi JUNG.

KING, Charles, William, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediaeval.* Londra, 1864.

KÖNIG, Eduard, *Ahasver, „der ewige Jude"*, Gütersloh, 1907.

KÜLPE, Oswald, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig, 1893.

LANDMANN, S., *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum. Eine psychologische Studie*, Stuttgart, 1894.

LAO-TSE. *Tao-te-King.* Vezi DEUSSEN.

LASSWITZ, Kurd, *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis*, Leipzig, 1900.

LEHMANN, Alfred, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens.* Ed. a II-a, Leipzig, 1914.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912.

LIPPS, Theodor, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst.* 2 vol., Hamburg, 1903/1906.

— *Leitfaden der Psychologie.* Ed. a III-a, Leipzig, 1909.

MAEDER, Alfons, *Über das Traumproblem.* În *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* V (Leipzig și Viena, 1913), pp. 647-686.

Mahābhārata. Vezi DEUSSEN.

Vezi și *Sacred Books of the East.*

Mānava-Dharmaçāstra. Vezi *Sacred Books of the East* XXV.

Manuscript. Oxford, Bodleian Library, Digby MS. 65. Von Godfrey, Prior of St. Swithun's Winchester. Secolul al XIII-lea.

MARSILIUS FICINUS. Vezi SYNESIUS.

MATTER, M. Jacques, *Histoire critique du Gnosticisme.* 2 vol., Paris, 1828.

Meisterlieder der Kolmarer Handschrift. Ed. de Karl Bartsch. Bibliothek des Literarischen Vereins von Stuttgart. vol. 68., Stuttgart, 1862.

MEYRINK, Gustav, *Der Golem*, Leipzig, 1915.

— *Das grüne Gesicht*, Leipzig, 1915.

MIGNE, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus.* Series Latina. 221 vol., Paris, 1844-1880. [Citat aici ca PL]

— Series Graeca. 116 vol., Paris, 1857-1866. [Citat aici ca PG]

MÜLLER, G. E. și F. SCHUMANN, *Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte.* În *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie* XLV (Bonn, 1889), pp. 37-112.

MÜLLER, Max, *Sacred Books of the East.* (Vezi mai jos.)

NAHLOWSKY, Joseph Wilhelm, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen*. Ed. a III-a, Leipzig, 1907.
NATORP, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg im Breisgau, 1888.
NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Werke*. 16 vol., Leipzig, 1899-1911.
— *Also sprach Zarathustra*. vol. VI.
— *Die Geburt der Tragödie*. vol. I.
— *Versuch einer Selbstkritik*. În *Die Geburt der Tragödie*.
— *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Cea de a doua piesă din *Unzeitgemäße Betrachtungen*, vol. I.
— *Sanctus Januarius*. În cea de a patra carte din *Fröhliche Wissenschaft*. vol. V.
NUNBERG, Hermann. *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge*. În JUNG (ed.) *Diagnostische Assoziationsstudien* II (Leipzig, 1910), pp. 196-222.
OLDENBERG, Hermann, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894.
— *Zur Religion und Mythologie des Veda*. În *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Klasse, Berlin, 1916.
OSTWALD, Wilhelm, *Große Männer*. Ed. a III-a şi a IV-a, Leipzig, 1910.
Oupnek'hat, Das. Învăţătura despre Brahma, rezumată după Vede. Traducere germană de F. Mischel, după versiunea latină a lui Anquetil du Perron, întocmită după tălmăcirea sanscrit-persană a principelui Mohammed Daraschekoh, Dresda, 1882.
Pancavinça-Brâhmanam. Vezi DEUSSEN.
PFEIFFER, F., *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*. 2 vol., Leipzig, 1845/1857.
PLATON: *Symposion*. Traducere de Rudolf Kassner. Ed. a II-a Jena, 1906.
PORPHYRIUS, vezi SCHULTZ.
POWELL, John Wesley, *Sketch of the Mythology of the North American Indians*. În *First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution* 1879-1880, Washington, 1881, pp. 19-56.
PRINCE, Morton, *The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology*. New York, Londra şi Bombay, 1906.
Rāmāyana (II, 84, 20). Traducere în engleză de T. H. Griffith, Benares şi Londra, 1870/1874.
RÉMUSAT, Charles DE, *Abélard*. 2 vol., Paris, 1845.
RIBOT, Théodule Armand, *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien*, Berlin, 1894.
— *Psychologie der Gefühle*, Altenburg, 1903.

RIEHL, Alois, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Ed. a IV-a, Leipzig şi Berlin, 1913.
Rigveda. Vezi DEUSSEN.
ROUSSEAU, Jean Jacques, *Emile, ou de l'éducation*, Paris, 1851.
Sacred Books of the East. Ed. de Max Müller. 50 vol., Oxford, 1879/1910.
SALZER, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Linz, 1886.
SCHÄRF, Riwkah, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*. În C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes* (vezi mai sus).
SCHEFFLER, Johann. Vezi ANGELUS SILESIUS.
SCHILLER, Friedrich VON, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart şi Tübingen, 1826.
— *Über naive und sentimentalische Dichtung. Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart şi Tübingen, 1826.
— *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart şi Tübingen, 1826.
— *Briefwechsel mit Goethe*. Vezi GOETHE.
SCHILLER, F.C.S., *Humanism*, Londra, 1906.
SCHOPENHAUER, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. În *Sämtliche Werke*. Ed. de Eduard Grisebach. 6 vol., Leipzig, 1890/1891.
SCHULTZ, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.
SEMON, Richard, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig, 1904.
SILBERER, Herbert. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Viena şi Leipzig, 1914.
SPENCER, Sir Baldwin şi GILLEN, F.J., *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904.
SPITTELER, Carl, *Prometheus und Epimetheus*. Jena, 1916 (ed. I. 1880/81).
STOBAEUS, Johannes, *Eclogarum libri duo*. Lugdunensi, 1609.
SULLY, James, *The Human Mind*. 2 vol., Londra, 1892.
SYNESIUS, *De Somniis*. În *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum*... Traducere de Marsilius Ficinus, Veneţia, 1497.
Taittirīya-Aranyakam. Vezi DEUSSEN.
Taittirīya-Brâhmanam. Vezi DEUSSEN.
Taittirīya-Samhitā. Vezi DEUSSEN.
Taittirīya-Upanishad. Vezi DEUSSEN.
Vezi şi *Sacred Books of the East* XV.
TALBOT, P. Amaury, *In the Shadow of the Bush*, Londra, 1912.
TAYLOR, Henry Osborn, *The Mediaeval Mind*. 2 vol., Londra, 1911.

Tejobindu-Upanishad. Vezi DEUSSEN.
TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos.* Migne PL II, col. 595-642.
— *Apologeticus adversus gentes pro christianis.* Migne PL I, col. 257-536.
— *De carne Christi.* Migne PL II col. 751-792. Vezi şi *Bibliothek der Kirchenväter*, Ed. de Hch. Kellner. 2 vol., Kempten, 1872.
Tishtriya-Lied. Vezi CUMONT.
Vājasaneyi-Samhitā. Vezi DEUSSEN.
Vedic Hymns. Vezi *Sacred Books of the East* XLVI.
VERAGUTH, Otto, *Das psychogalvanische Reflexphänomen.* În *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* XXI/5 (Berlin, 1907), pp. 387-452.
VILLA, Guido, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, Leipzig, 1902.
VISCHER, Friedrich Theodor, *Auch Einer.* 2 vol., ed. a IX-a, Leipzig 1902.
WARNECK, Johann, *Die Religion der Batak.* În Religionsurkunden der Völker IV/I. Ed. de Julius Böhmer, Leipzig, 1909.
WEBER, Albrecht, *Indische Studien* IX, Leipzig, 1865.
WERNICKE, Carl, *Grundriß der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen.* 3 vol., Leipzig, 1894/1900.
WORRINGER, Wilhelm, *Abstraktion und Einfühlung.* Ed. a III-a, München, 1911.
WULFEN, Willem VAN, *Der Genußmensch. Ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuß*, München, 1911.
WUNDT, Wilhelm, *Grundriß der Psychologie.* Ed. a V-a, Leipzig, 1902.
— *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* 3 vol., ed. a V-a, Leipzig, 1902/1903.
— *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung.* 3 vol., ed. a III-a, Stuttgart, 1906/1908.
— *Philosophische Studien.* Ed. de W. W., 20 vol., Leipzig, 1883/1917.
— (ş. a.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1909.
ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.* 5 vol., ed. a II-a, Tübingen, 1856/1868.

CUPRINS

Cuvînt înainte la ediţia a şaptea 5
Prefaţă 7
Introducere 9
I. PROBLEMA TIPURILOR ÎN ISTORIA DE IDEI A ANTICHITĂŢII ŞI A EVULUI MEDIU 15
1. Despre psihologia Antichităţii. Tertullian şi Origene 15
2. Controversele teologice ale Bisericii vechi 27
3. Problema transsubstanţierii 30
4. Nominalism şi realism 33
a) Problema universaliilor în Antichitate 34
b) Problema universaliilor în scolastică 46
c) Încercarea de unificare a lui Abélard 55
5. Controversa euharistică dintre Luther şi Zwingli . . 74
II. DESPRE IDEILE LUI SCHILLER ÎN PROBLEMA TIPURILOR 77
1. Scrisorile despre educaţia estetică a omului 77
a) Despre funcţia valoric superioară şi funcţia valoric inferioară 77
b) Despre instinctele fundamentale 109
2. Tratatul despre poezia naivă şi poezia sentimentală . 143
a) Atitudinea naivă 144
b) Atitudinea sentimentală 145
c) Idealistul şi realistul 147
III. APOLINICUL ŞI DIONISIACUL 149
IV. PROBLEMA TIPURILOR ÎN STUDIUL OMULUI . 160
1. Generalităţi despre tipurile lui Jordan 160
2. Prezentare specială şi critica tipurilor lui Jordan . 166

a) Femeia introvertită 166
b) Femeia extravertită 169
c) Bărbatul extravertit 174
d) Bărbatul introvertit 177
V. PROBLEMA TIPURILOR ÎN LITERATURĂ 180
Carl Spitteler: *Prometeu şi Epimeteu*
1. Preliminarii la tipizarea lui Spitteler 180
2. Comparaţie între Prometeul lui Spitteler şi acela al lui Goethe 187
3. Semnificaţia simbolului unificator 205
a) Concepţia brahmanică despre problema contrariilor 211
b) Concepţia brahmanică despre simbolul unificator 216
c) Simbolul unificator ca legitate dinamică 226
d) Simbolul unificator în filozofia chineză 232
4. Relativitatea simbolului 240
a) Slujirea femeii şi slujirea sufletului 240
b) Relativitatea noţiunii de Dumnezeu la Meister Eckhart 261
5. Natura simbolului unificator la Spitteler 281
VI. PROBLEMA TIPURILOR ÎN PSIHOPATOLOGIE 296
VII. PROBLEMA ATITUDINILOR TIPICE ÎN ESTETICĂ 313
VIII. PROBLEMA TIPURILOR ÎN FILOZOFIA MODERNĂ 325
1. Tipurile lui James 325
2. Perechile de contrarii caracteristice ale tipurilor lui James 333
3. Privire critică asupra concepţiei lui James 345
IX. PROBLEMA TIPURILOR ÎN BIOGRAFIE 349
X. DESCRIERE GENERALĂ A TIPURILOR 358
1. Introducere 358
2. Tipul extravertit 361
a) Atitudinea generală a conştiinţei 361
b) Atitudinea inconştientului 365

c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea extravertită 370
Gîndirea / 370. Tipul gîndire extravertită / 375. Simţirea / 384. Tipul simţire extravertită / 386. Rezumatul tipurilor raţionale / 390. Senzaţia / 392. Tipul senzaţie extravertită / 393. Intuiţia / 397. Tipul intuiţie extravertită / 399. Rezumatul tipurilor iraţionale / 402.
3. Tipul introvertit 405
a) Atitudinea generală a conştiinţei 405
b) Atitudinea inconştientului 409
c) Particularităţile funcţiilor psihologice fundamentale în atitudinea introvertită 411
Gîndirea / 411. Tipul gîndire introvertită / 414. Simţirea/ /419. Tipul simţire introvertită / 420. Rezumatul tipurilor raţionale / 424. Senzaţia / 426. Tipul senzaţie introvertită / 427. Intuiţia / 431. Tipul intuiţie introvertită / 434. Rezumatul tipurilor iraţionale / 436. Funcţie principală şi funcţie auxiliară / 438.
XI. DEFINIŢII 441
Abstracţie. Afect. Afectivitate. Anima. Apercepţie. Arhaism. Arhetip. Asimilare. Atitudine. Colectiv. Compensare. Complexul puterii. Concretism. Constructiv. Conştiinţă. Diferenţiere. Disimilare. Emoţie. Empatie. Enantiodromie. Eu. Extraversie. Fantezie. Funcţie. Funcţie valoric inferioară. Funcţie transcendentă. Gînd. Gîndire. Idee. Identificare. Identitate. Imaginaţie. Imagine. Imagine a sufletului. Inconştient. Individ. Individualitate. Individuaţie. Instinct. Intelect. Introiecţie. Introversie. Intuiţie. Iraţional. Libido. Orientare. „Participation mystique". Persona. Planul obiectului. Planul subiectului. Proiecţie. Psyche. Raţional. Reductiv. Sentiment. Senzaţie. Simbol. Simţire. Sinele. Sintetic. Suflet. Tip. Voinţă.
Cuvînt de încheiere 522
Bibliografie 531

Redactor
DANIELA ȘTEFĂNESCU

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

49900

Operă capitală a lui Jung, cuprinzînd forma definitivă a teoriei sale tipologice și fundamentarea ei istorică, *Tipuri psihologice* apare în prima sa versiune românească integrală.

Tipologia jungiană este, probabil, cea mai puțin reductivă și mai echilibrată din cîte s-au construit în psihologie. Cele opt tipuri care o compun sînt rezultatul combinației a patru « tipuri funcționale » cu două « tipuri de atitudine ». Primele departajează oamenii după funcția psihologică pe care o folosesc de preferință spre a se orienta în lume (gîndirea, simțirea, senzația ori intuiția), în vreme ce « tipurile de atitudine » – extravertit și introvertit – diferențiază indivizii după ponderea conferită « obiectelor » lumii exterioare (lucruri și semeni) în raport cu evenimentele lăuntrice.

Interesul *Tipurilor psihologice* depășește cadrul îngust al psihologiei clinice. În erudita incursiune pe urmele « problemei tipurilor » întreprinsă de Jung de-a lungul istoriei ideilor, cititorul de astăzi va descoperi dimensiunea culturală a acestei cărți, iar în descrierea propriu-zisă a tipurilor – dimensiunea ei profund umanistă, caracteristică de altfel pentru întreaga psihologie analitică jungiană.

Ilustrația copertei:
Louis-Léopold Boilly, *Studii de expresie*

ISBN 973-28-0662-1